تحديث التفكير الديني

محمد مجتهد شبستري

تأملات
في القراءة الإنسانية للدين



مكتبة
الفكر الجديد

محمد مجتهد شبستري

تأملات في القراءة الإنسانية للدين



الكتاب: تأملات في القراءة الإنسانية للدين
المؤلف: محمد مجتهد شبستري
ترجمة: حيدر نجف
مراجعة: عبد الجبار الرفاعي

عدد الصفحات: 224 صفحة

الترقيم الدولي: 978-9938-886-47-4

الطبعة الأولى: 2014

الناشر:

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد
Philosopy of Religion Study Center

بغداد - شارع المتنبي
email: qahtanee@gmail.com

دار التنوير للطباعة والنشر ©.



تونس: 24، نهج سعيد أبو بكر - 1001 تونس
هاتف وفاكس: 0021670315690
بريد إلكتروني: tunis@dar-altanweer.com

لبنان: بيروت - الجناح - مقابل السلطان ابراهيم
سنتر حيدر التجاري - الطابق الثاني - هاتف وفاكس: 009611843340
بريد إلكتروني: beirut@dar-altanweer.com

مصر: القاهرة - وسط البلد - 8 شارع قصر النيل - الدور الأول - شقة 10
هاتف: 0020227738931 - 00201007332225
فاكس: 0020227738932
بريد إلكتروني: cairo@dar-altanweer.com

موقع إلكتروني: www.dar-altanweer.com

رقم الناشر: 14/444-56



محمد مجتهد شبستري

تأملات في
القراءة الإنسانية للدين

ترجمة: حيدر نجف
مراجعة: د. عبد الجبار الرفاعي







تحديث التفكير الديني

سلسلة بإشراف:

د. عبد الجبار الرفاعي



مدخل

ذكرت مراراً أن بالإمكان النظر للدين من زاويتين: من زاوية (الله إلى الإنسان) ومن زاوية (الإنسان إلى الله). تارة تطرح المسألة على شكل أن الله يريد الدين من البشر ويذكر لهم ما هو مراده من الدين. وتارة تكون المسألة أن الإنسان يتديّن (يسلك سلوكاً معنوياً) ويختار لنفسه مصيراً وسيرة معينة، فيتوجّه إلى الله، وبالتالي فإنه يعتبر مضامين هذا السلوك المعنوي وأبعاده ديناً يتديّن به. هذا الشكل الثاني من المسألة هو القراءة الإنسانية للدين أي النظر للدين من زاوية (الإنسان إلى الله). لأنني إنسان فسوف أفهم الدين أفضل عندما أقرأ الدين قراءة إنسانية.

قبل سنوات حين طرقت سمعي الأناشيد البوذية في المعابد البوذية في اليابان، شعرت كأنّ الآلهة تقرأ الأناشيد للبشر، وتنظر إليهم نظرة إلهية حانية، ولكن حين سمعت الأوراد العرفانية لمسلمي الهند في مقابر أساطين العرفاء باللغة الفارسية شعرت بأن بشراً تائهين في فلوات الحيرة وركّاب سفائن محطّمة وسط أعاصير بحارٍ لا ساحل لها، يبحثون عن الله. تلك الأناشيد البوذية جعلتني أعيش تجربة من زاوية (الله إلى الإنسان)، وهذه الأوراد العرفانية منحتني تجربة حركة الإنسان نحو الله.

أياً كان، فإن فصل (الهرمنيوطيقا الفلسفية والنصوص الدينية) إشارة إلى دور المساعي الإنسانية العقلانية في تفسير النصوص الدينية. وفصل (ثلاث قراءات للتراث الديني في العصر الراهن) صورة لأنماط متنوعة من جهد الإنسان المتديّن في العصر الحاضر بغية الانتهال من الثقافة الدينية. وفصل (أية قراءة هي القراءة الإنسانية للدين؟) يشتمل على إيضاحات حول المنحى الذي اتّخذته في كتابي السابق (نقد القراءة الرسمية



للدين). وأقول في فصل (المعرفة الدينية التاريخية والإيمان) إن تحويل (الإيمان الاسلامي) إلى مفهوم في العصر الحاضر غير متاح من دون معرفة دينية تاريخية تمثّل جهداً إنسانياً. وفصل (التحليق في سحب اللاعلم) يصوِّر الإيمان في نموذج (تحليق) الإنسان نحو الله في سحب اللاعلم. وفصل (الحرية والأخلاق) يبحث في أن افتراض الحرية مبدئياً لأفراد المجتمع هو شرط الطابع الأخلاقي للقيم الاجتماعية. وفصل (الديمقراطية والدين) يناقش كيف أن الديمقراطية لا يمكن أن تكون دينية أو غير دينية. وفصل (الديمقراطية والاسلام) يبين لنا أننا نحتاج إلى الإيمان كبشر لنا اهتماماتنا السياسية ولا نحتاج إلى السياسة كمؤمنين. أما فصل (حقوق الإنسان، ونصوص الأديان الابراهيمية، وسيادة الحقوق الإلهية) فيسلّط الأضواء على أن (سيادة الحقوق الإلهية) على البشر ليس لها مفهوم مقبول وعصي على النقد والدّحض. ويشير فصل (الفتاوى الدينية وغياب الاقتناع العقلاني) إلى أن إغفال الاقتناع العقلاني لدى البشر في كثير من الأمور الدينية، يقصي الدين عن الساحة. ويقدم فصل (السياسة والتعبّد) تحليلاً مقتضباً لهذين المفهومين ليخلص إلى أن السياسة في العصر الحاضر لا يمكن أن تقوم على أساس التعبّد. ويوضح فصل (لماذا الأحرار جديرون بالاحترام؟) حاجة الإنسان الماسّة إلى الحرية في العصر الحاضر، ليناقش بعد ذلك دور الأنبياء بالنسبة للإنسان المطالب بالحرية. ويقدّم فصل (التيارات السياسية ـ الدينية في إيران قبل الثورة) تحليلاً للحركات السياسية ـ الدينية في إيران آنذاك، مركّزاً على نقطة أساسية هي أن (الإفتاء السياسي) ليس فكراً سياسياً، والتيار الذي اعتمد آنذاك على مجرد الفتاوى الدينية ـ السياسية لم يعرض أيّ فكرٍ سياسيٍّ.

بما أن هذه الفصول تتناول مقولة الدين من ناحية وتتطرّق من ناحية ثانية لقضايا إنسانية مهمة كالسياسة وحقوق الإنسان والعقلانية، ويجمع بينها منحى إنسانيٌّ في النظر إلى الدين (من زاوية الإنسان إلى الله)، لذلك اخترنا للكتاب عنوان (تأملات في القراءة الإنسانية للدين).

في التعاطي الإنساني مع الدين، فإن تأملات الإنسان تنطلق من زاوية (الإنسان إلى الله) وكل ما يتعلّق بالله، بيد أن هذا المنحى لايتعارض مع تجربة أن يجد الإنسان المتديِّن في بعض مراحل تجربته الدينية نفسه مخاطباً من قبل الله بحيث يرى نفسه كمتأمّل غائب عن الساحة ويتحول إلى مستمع محض مائة بالمائة. إذا حصلت هذه الحالة ستكون



جميع آثار هذا الإنسان زاخرة بالثمار والحيوية. ولكنْ مع ذلك تبقى الرؤية الإنسانية للدين حتى بالنسبة لمثل هذا الإنسان في مقام الحوار مع الآخرين والجهود المشتركة بين الأذهان، هي أنسب سبل البحث والتفاهم. فنحن جميعاً بشر لا نستطيع أن نتحدّث مع بعضنا في أي موضوع من الموضوعات (بلا استثناء) إلاّ بمنحى إنساني.

محمد مجتهد شبستري

طهران، شباط 2004 م




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الأول

الهرمنيوطيقا الفلسفية والنصوص الدينية[1]

(1) صحيفة نوروز، كانون الأول/ ديسمبر 2001.




مكتبة
الفكر الجديد

❍ حبّذا لو أشرتم إلى طبيعة الدراسات الفلسفية التي أضحت في ما بعد حجر الزاوية لتعدّد القراءات الدينية وتنوّع قراءات النص. متى ظهرت هذه الدراسات وماذا تضمنت من مفاهيم واتجاهات؟ بعبارة أخرى ما هي الهرمنيوطيقا الفلسفية الموظّفة على الصّعد الكلامية وفي مجال فهم النصوص المقدسة؟

❑ بعد أن نقل كانط الدراسات الفلسفية إلى موضوع المعرفة ذاتها، وبعدما اكتسب علم المعرفة أهمية بالغة من دون علم الوجود الكلاسيكي، أثير في أذهان البعض وبشكل مركّز سؤال مفاده: أية معرفة تلك المتأتية عن تمحيص النصوص؟ وما هو فهم النص؟ إن موضوع البحث في هذا السؤال هو عملية الفهم ذاتها (Verstehen). ففي مستهلّ القرن التاسع عشر استلهم فيلسوف الدين والمتألّه البروتستانتي الألماني شلايرماخر (Schleiermacher) الإنجازات الهرمنيوطيقية لمن سبقوه، مركزاً جهده للإجابة عن السؤال: ما هو فهم النصوص؟ كان هذا السؤال فلسفياً بطبيعته خلافاً للأسئلة التي كانت شائعة في الهرمنيوطيقا الدساتيرية، وكان معناه بالنسبة لشلايرماخر، ما هي المقدّمات غير التجريبية لفهم النص؟ عن هذا السؤال تفتّق ما سُمّي لاحقاً الهرمنيوطيقا الفلسفية التي انطوت على مضامين مختلفة. وكانت هذه الهرمنيوطيقا تقف في الجهة المعاكسة للهرمنيوطيقا النورماتيفية (Normativ) أو الدساتيرية، التي سأحاول بيانها في ما بعد.

الواقع أنّ الهرمنيوطيقا الفلسفية انبثقت لملء الفراغ المنطقي والعقلي في مجال التفسير والتأويل، ولجعل عملية الفهم اهتماماً علمياً.

بعد شلايرماخر تابع الهرمنيوطيقا الفلسفية بمعناها العام [1] باحثون لامعون من طراز

---

(1) للهرمنيوطيقا معنيان، عام وخاص، المعنى العام يدل على أيّ شكل من أشكال السعي لصياغة (نظرية فهم). أما المعنى الخاص فيتجلى في نظرية الفهم التي قدمها غادامر. المراد في هذا الكتاب المعنى العام غالبا. كما يجدر التنويه إلى أن الغفلة عن هذا الأمر في إيران أدّى إلى أخطاء فادحة.



درويزن (Droysen) ودلتاي (Dilthey) وهايدغر (Heidegger) وغادامر (Gadamer) وهيرش (Hirsch) وبتي (Betti) وريكور (Ricoeur)، وطرحوا على بساط البحث مختلف النظريات.

وبالرغم من أن سؤال شلايرماخر ركّز على فهم النصوص، إلاّ أن سياق الدراسات الفلسفية الهرمنيوطيقية تحوّل من فهم النصوص إلى فهم الحياة، ثم تغيّر إلى فهم الوجود والتفكيكية[1].

قبل ظهور الهرمنيوطيقا الفلسفية بفروعها المتعددة، كانت ثمة قواعد وأصول لتفسير الكتاب المقدّس وتأويله شاعت بين المتألّهين المسيحيين في الغرب الذين أطلقوا وفقاً لها شروحاً متنوّعة لكتابهم المقدّس.

ولا مراء في أن هذه الشروح والتفاسير المتباينة تكوّنت نتيجة تعدّد وتباين القواعد والأساليب المستعملة في فهم النصوص الدينية وتفسيرها، وعلى كل حال لم تكن هذه القواعد والأساليب مما أنتجته الدراسات العلمية الاستدلالية، فمعظمها كانت دساتيرية إرشادية، بمعنى أن علماء الدين كانوا يرشدون إلى كيف ينبغي تفسير النص المقدس، ويذعن سائر الناس لهذا الإرشاد. ومع أن مواضعات وقواعد كثيرة كانت تستخدم كمنطلقات لتفسير النصوص، إلاّ أن القواعد النحوية من بينها فقط استندت إلى مناهج استدلالية هي مباحث الألفاظ والمعاني والبيان . والواقع أن أية مساع علمية لم تكن تُبذَل لفهم النصوص الدينية، باستثناء مباحث الألفاظ والمعاني والبيان مضافاً إليها بعض الافتراضات الواهية، وساد التصوّر بأنه لا حاجة إلى شيء سواها في هذا الباب.

طبعاً كانت جميع هذه المباحث غير المتناسقة ذات صلة بأساس نظري حول اللغة، وهذا الأساس هو الذي اعتُبر منذ أفلاطون، وأرسطو في ما بعد، الفلسفة اللغوية الوحيدة الممكنة. والأساس هو أن الكلمات تدل على حقيقة وجود الأشياء وذواتها الخارجية، ومعاني الكلمات والجمل والنصوص ليست إلاّ حقيقة الأشياء والذّوات الخارجية وأحكامها والعلاقات التي تربط بينها، وقواعد اللغة المحددة الثابتة هي الوسيلة لفهم تلك المعاني.

وجليّ أن المعنى إذا كان يعبر عن حقيقة الأشياء وذواتها الخارجية وأحكامها

---

(1) أحد أكثر المصادر فائدة والذي تناول تطورات الهرمنيوطيقا الفلسفية بمعناها الأعم هو كتاب مدخل للهرمنيوطيقا الفلسفية: Einfuhrung in pie philosophische Hermenutik، Jeno Groodind.



وعلاقاتها في الواقع الموضوعي، فسيكون الطريق مسدوداً أمام احتمال أن تتفتّق معانٍ متباينة لنص واحد في أذهان أشخاص متعدّدين؛ لأن المعنى معروف منذ البداية، وهو الأشياء الخارجية ذاتها وأحكامها والأواصر التي تربطها، والقرّاء إما أن يفهموا هذا المعنى المعلوم من المفردات أو لا يفهموا. فمن فَهِمَ المعنى فقد فهمه، ومن لم يفهمه لم يفهمه.

هذه هي القضية بكل بساطة، وبالطبع هناك مفردات لها معانٍ متعددة تسمّى المشترك اللفظي، بيد أن المعاني المتعددة للّفظ المشترك معروفة ومحددة هي الأخرى منذ البداية، وكل ما في الأمر هو أن اللفظ الواحد قد يُستخدم للدلالة على عدة أشياء أو ذوات خارجية. **فمثلاً كلمة عين تستعمل للعين الباصرة ولعين الماء ولغير ذلك، فتعدد** المعاني هذا لا يمت بصلة لتفاوت المعاني الناجم عن تعدد القرّاء أو المستمعين.

وما يسمى مشتركاً معنوياً ليس هو الآخر سوى معنى محدد موجود في مصاديق كثيرة، ولا علاقة له بتعدّد المعاني بحسب تعدّد المتلقّين وتنوّعهم. وكذلك الحال بالنسبة للمعنى التضمّني والالتزامي.

بساطة التصور هذه في مجال المعنى ترجع إلى بساطة التصور على صعيد اللغة. وفي القرن الثامن عشر فقط حينما برزت اللغة كقضية معقّدة، وترعرعت فلسفات لغوية جديدة، خسر المعنى بساطته تدريجياً وبرزت نظريات مختلفة حول ما هو المعنى؟ ومن الواضح أنّ المعنى لم يعد تلك الحقائق الخارجية في أيٍّ من النظريات الحديثة للغة.

ولا بأس من الإشارة هنا إلى نظريتين من النظريات الحديثة حول المعنى:

1 ـ المعنى عبارة عما يُستخدم في بناء لغة معينة للتحدث عن شيء أو عمل أو صفة أو نشاط أو... إلخ. والمعاني بحسب هذه النظرية أدوات في بنية اللغة تستعمل للحديث عن الأمور الخارجية، وليست هي الأمور الخارجية ذاتها.

2 ـ علاوةً على هذا، هناك نوع آخر من المعنى هو الرسالة التي تتجلّى للمتلقّي في أفقه التاريخي الخاص (تجربته عن العالم وعن نفسه) من الكلمة أو الجملة أو النص باعتباره (ظاهرة تاريخية).

التدبّر في كل واحدة من هاتين النظريتين يشير بوضوح إلى أنّ المعنى في العصر الحاضر اكتسب مفهوماً مختلفاً تماماً عما كان عليه في الماضي. المعنى في النظرية الأولى يرتبط بالمديات والتراكيب والاستيعاب المفهومي في لغة معينة (كالعربية أو



الفارسية أو الإنكليزية)، وفي الثانية يتّصل بـالتجلّيات التاريخية للغات، أي بمقولة التاريخ.

مباحث العوالم التي تخلقها اللغة والتاريخ للبشر، مباحث جديدة تماماً، ومن لم يتوافر على ثقافة فيها لن تكون لديه معرفة بمقولة المعنى في الفلسفة الحديثة، ومن الطبيعي أن لا يستطيع مثل هذا الشخص تكوين تصوّر حول كيفية اكتساب النص معاني مختلفة بالنسبة لقرّاء متعدّدين. ويقول بأن اللبن إمّا أبيض أو أسود، ولايمكن أن يكون أبيض وأسود في الوقت نفسه.

تاريخانية (زمكانية) اللغة، المُقرّ بها في كلا النظريتين، أفضت إلى تاريخانية عملية الفهم والتفسير، وتاريخانية المعنى المستحصل من الفهم والتفسير. وتؤكد هذه الدراسات أن أي فهم وتفسير لا بدّ أن ينهض على وجهة نظر معينة أو على قبليات أو مفروضات مسبقة، ولأن قبليات الأشخاص في مقام فهم النص مختلفة، ستكون آراؤهم حول معناه متنوعة طبعاً، وهذا التنوع مما لا محيص عنه.

طبقاً للنظرية الأولى، من يريد أن يفهم نصاً، يقدم فرضية تنسجم مع وجهات نظره وقبلياته لتشخيص المعنى الذي أراده صاحب النص من بين المعاني الموجودة في بنية لغة النص، وكيف أراد هذا المعنى؟ ثم يسوِّق الأدلة والشواهد لإثبات صحّة فرضيته، ويطرح شخص آخر وفق قبلياته فرضية أخرى في ما يخص المعنى الذي رمى إليه المؤلف، ويقدّم الأدلة لإثباتها، وتستمر عملية تقديم الفرضيات والنظريات على هذا المنوال. هؤلاء الأشخاص مع أنهم جميعاً يقصدون تشخيص المعنى الذي أراده المؤلف، وهو بحسب الافتراض معنى واحد معين في بناء اللغة، ولكنّ أياً منهم لا ينفتح انفتاحاً مباشراً على المعنى، ولا يستطيع الاقتراب إليه إلاّ عبر فرضية، ولأن الفرضيات متباينة بفعل تنوّع وجهات النظر والقبليات، فإن تشخيص المعنى سيختلف من شخص إلى آخر. وبالتالي فإن الذي يقدّم أدلة وشواهد أرصن ستحظى نظريته بقبول أوسع.

إذاً ماهية فهم النص وتفسيره نوع من الافتراض والاستدلال، ولا يفوز أحد بالوصول الحاسم إلى معنى النص.

وربما بدت براهين أحد المفسّرين من المتانة بحيث يذعن لها باقي المفسرين، فيُضرب بالفرضيات الأخرى عرض الحائط، ولكنْ قد يظهر في زمن لاحق مفسّر يقدم فرضية أخرى ببراهين وشواهد أقوى فيزيح النظرية السائدة عن مكانتها.



وبهذا يبقى الباب مفتوحاً لافتراضات جديدة واستدلالات أخرى، وبالتالي بروز معانٍ متفاوتة للنص الواحد.

وبحسب النظرية الثانية فإن للمعنى واقعاً أوسع من المعنى الذي قصده المؤلف، وذلك لأن الآفاق التاريخية للأشخاص متفاوتة، بمعنى أن لكل شخص تجربة عن ذاته وعن العالم تختلف عن تجارب الآخرين.

ومن ناحية أخرى تحصل عملية الفهم بتضارب الأفق التاريخي للمتلقي مع الأفق التاريخي لصدور النص، وهذا ما يساعد بدوره على تباين المعاني التي ينتزعها الأفراد من النص الواحد.

ومع هذا يبقى الطريق مفتوحاً أمام نقد هذه المعاني المختلفة، ولا نقصد بتعدد المعاني أنها جميعاً صحيحة، فالمعنى الصحيح هو الذي يخرج ظافراً من اختبارات النقد. ولا مجال هنا للتفصيل في معايير النقد ومناط الحقيقة الهرمنيوطيقية وفق النظرية الثانية.

ولا بأس من الإشارة إلى أنّ هذا الموضوع من طروحات غادامر الهرمنيوطيقية، ويطلق عليه إصطلاح الهرمنيوطيقا الفلسفية بالمعنى الأخص.

من دون ظهور نظريات حديثة عن المعنى واللغة والتاريخ ما كان بالإمكان طرح مناحٍ هرمنيوطيقية من التي مرّ بنا ذكرها، كما لم يكن بالامكان فهم تعدد معاني النص بحسبَ تعدد المتلقّين.

صحيح أن الديانة المسيحية شهدت تفاسير للكتاب المقدس جاء بها اوريغنس (Origens) وأوغسطين (Augustin) تختلف عن تفاسير غيرهما. وفي اليهودية فتح فيلو باب التفسير الصوفي للتوراة، وفي الإسلام أيضاً توجد تفاسير عرفانية وكلامية مختلفة، بيد أن جميع هذه التفاسير ترسّمت خطى النظرية القديمة حول المعنى. وأسلوب العدول عن المعنى الحقيقي للعبارات إلى المعنى المجازي (Allegorie) أو الرمزي (Shiffre) أو الباطني، والقول بالمعاني الطولية أو العميقة الثلاثية أو الرباعية، أو السباعية ينسجم تماماً مع النظرية القديمة حول المعنى، أي أنّ كل واحد من المعاني المجازية أو الرمزية أو الباطنية المتصورة هي حقائق في العالم الخارجي تشير إليها الآيات مباشرة، وعلى كل حال فالمعنى والمدلول موجودان في العالم الخارجي.

النقطة المهمة في هذا المضمار هي أنه بالرغم من استخدام أساليب ومفروضات



مختلفة في تلك التفاسير المختلفة، غير أنّ أيّاً منها لم تتمتع بدعائم علمية استدلالية ما عدا المفروضات النحوية (قواعد اللغة)، أي لم يكن بمقدور أحد إقامة دليل عقلي على ضرورة استعمال هذه الأساليب والمفروضات، ولم يكن لأحد تصور أو تصديق عقلاني للمعنى الباطني أو الرمزي أو المجازي للعبارات، وبعبارة ثانية لم يكن بمستطاع شخص التدليل بطريقة عقلانية على أن المعنى المجازي أو الباطني أو الرمزي للآية القرآنية كذا أو العبارة كذا من الكتاب المقدس هو حقاً معنى تلك الآية أو العبارة. والواقع أن تلك المعاني لم تكن إلاّ معانٍ مفترضة ومزعومة الصحّة، وهذه الافتراضات والمزاعم إنما طُرحت لأسباب خاصة.

ولم يبدأ افتراض معانٍ مجازية وباطنية ورمزية للنصوص إلاّ حينما أُريد جعل النصوص الأساطيرية معقولةً وأخلاقية. وهذه العملية انطلقت قبل اليهودية والمسيحية والإسلام، واتّبعت لاحقاً في الديانات الثلاث المذكورة، فظهرت تفاسير للآيات تطرح معاني مجازية أو باطنية أو رمزية بغية التحرر من الظاهر اللامعقول لبعض النصوص أو الالتفاف على الأحكام الجزمية التي تبدو أحياناً غير أخلاقية، أو مستصعَبة وغير مستساغة من قبل المنادين بالتسامح والتساهل والتفكير المنطقي.

وينبغي القول إنه بالرغم من أن هذه الأعمال سُمّيت تفاسير، لكنها في الحقيقة تطبيق للآيات على معانٍ مدعاة، وليست تفسيراً منهجياً للآيات يمكن المنافحة عنه. وهذه هي النقطة المهمة في تفسير السلف والتي أشار إليها العلامة الطباطبائي في مقدمة الميزان محقاً، وأفصح عنها بكل صراحة.

لو اعتبرنا ملاك تقييم التفاسير القديمة، هي المعايير المطروحة في الهرمنيوطيقا الفلسفية بالمعنى الأعم، والتي سبق تعريفها (وأنواع النظريات والتعليمات الخاصة بتفسير وتأويل النصوص التي انبثقت بعد شلايرماخر) لتبيّن أنّ أياً من المفسرين الماضين لم ينظّر لتفسير النصوص وتأويلها كموضوع فلسفي. لقد كانوا يستخدمون قواعد ودساتير خاصة، ولهم قبلياتهم وافتراضاتهم المعينة، لكنها جميعاً ـ باستثناء قواعد اللغة ـ كانت تصفّ إلى جوار بعضها من دون أي ترابط عضوي أو منطقي، لتوظّف في استنباط معنى بعينه من الآيات.

وهذا هو معنى غياب الهرمنيوطيقا الفلسفية بين السَّلَف. وما يفتقر إليه المسلمون اليوم هو الهرمنيوطيقا الفلسفية الهادفة إلى تقديم تفسير أو تأويل عقلاني مقبول للكتاب والسنّة يمكن الدفاع عنه.



هذه الثغرة هي التي أدت إلى عدم ابتناء اجتهاد الفقهاء المسلمين في العصر الحاضر على نظرية هرمنيوطيقية ناضجة ومنيعة، وحتى علم الأصول في شكله المتكامل الحالي، وهو ثمرة جهود الأصوليين الشيعة المتأخرين، فبالرغم من أنه يعد نسقاً من الجهد الهرمنيوطيقي، إلاّ أنه يعج بنواقص وتفكّك فلسفي لا يمكن ردمه إلاّ بالاستعانة بالمباحث المطروحة في الهرمنيوطيقا الفلسفية، بحيث يغدو علم الأصول نظرية هرمنيوطيقية دينية تتمتع بدعائم فلسفية مقبولة.

ويمكن ملاحظة آثار هذا العوز النظري في الارتباك والفوضى التي تعاني منها البحوث الدينية التقليدية ذات الصلة بالحياة الاجتماعية.

ما ذكرته يهدينا إلى نتيجة فحواها أنه قد لا يمكن اعتبار تنوّع مواقف المفسّرين والفقهاء وحتى اختلاف المشارب الكلامية والفلسفية والعرفانية في اليهودية والمسيحية والإسلام، تفاوتاً في قراءات النصوص الدينية. إن اختلاف قراءات النص لا يكون إلاّ إذا كانت هنالك قراءة، والقراءة لا تتحقق إلاّ بالارتكاز على نظرية فلسفية هرمنيوطيقية لتفسير النص أو تأويله، ووفقها تظهر إلى النور كقراءة مختلفة وجديدة.

في المسيحية مثلاً لم يكن الاختلاف بين الأرثوذكسية والكاثوليكية والبروتستانتية وليد التباين في قراءة الكتاب المقدّس، هذا على الرغم من أن أتباع جميع هذه المذاهب يهتمون اليوم بقضايا الهرمنيوطيقا الفلسفية، ويذيعون آراءً مختلفة في تفسير الكتاب المقدّس وتأويله تستند إلى نظريات هرمنيوطيقية مختلفة.

على كل حال لم يبرز تعدّد قراءات النص إلى السطح إلاّ عقب ظهور الهرمنيوطيقا الفلسفية بمعناها العام والالتفات إلى حقيقة اسمها (النص). واليوم لا يمكن تفسير وتأويل النصوص الدينية بعيداً عن مباحث هرمنيوطيقية فلسفية ناهضة. وإذا كانت ثمة نقاشات في العالم الإسلامي بخصوص إمكانية تعدد قراءات النصوص الإسلامية، فليس المقصود أن المتكلمين والفلاسفة والعرفاء كانت لهم في الماضي قراءاتهم المتباينة للقرآن الكريم، وبإمكان العلماء اليوم أيضاً تكوين قراءات جديدة، وإنّما المراد أنّ القدماء لم تكن لهم قراءة من الأساس، وعلى علماء الإسلام اليوم استيعاب قضايا الهرمنيوطيقا الفلسفية الحديثة الدّالة على إمكانية تعدّد قراءات النص، بما في ذلك النص الديني.

وكما ألمحتُ سابقاً تستند مباحث الهرمنيوطيقا الفلسفية إلى تحوّل في مفهوم



المعنى. وبروز ظاهرة اسمها (النص)، والذي أفرز هذه المباحث هو تطور فلسفة اللغة والتاريخ والسيمانطيقا الحديث.

في الماضي حين لم يكن المعنى سوى الأشياء والذوات الخارجية وأحكامها وعلاقاتها، إذا ذهب مفسر أو فقيه أو متكلم أو عارف أو فيلسوف إلى تخطئة آراء غيره في فهم الآيات والروايات، فهو يرى أنّ هذا الآخر لم يفهم معنى النص بشكل صحيح، ولا تخطر بباله إمكانية فهم معانٍ مختلفة لنص واحد، لهذا كان أتباع المذاهب والفرق يشطبون على بعضهم، وأحياناً يكفِّر أحدهم الآخر، أو يعتبرون المُخالف جاهلاً معذوراً، وإن كان ثمة أشخاص نظير أبي حامد الغزالي يرفضون تكفير الفرق الإسلامية، كما صرح في كتابه (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) فهذه الفتوى لم تقم على أساس إمكان القراءات المتعددة للنص، وإنما على أساس مبررات أخرى.

○ هل أذعن متألّهو ومتكلّمو الديانات العالمية الكبرى لتعدّد القراءات في داخلها، أم اعتبروها خطراً يهدّد بقاء أديانهم؟

□ الهرمنيوطيقا الفلسفية بالمعنى الأعم تتمتع اليوم بمكانة عالية في أوساط المتألهين اليهود والمسيحيين، فقد وظّف هؤلاء النظريات والدراسات الهرمنيوطيقية الفلسفية مصطنعين تيارات جديدة متنوعة في مجال التفسير والتأويل، ولعلّ من أبرز هؤلاء في القرن العشرين كارل بارث وبولتمان وتيليخ وبانن بورغ ممن أرسوا دعائم مناهج تفسيرية مختلفة معتمدين على الهرمنيوطيقا الفلسفية.

البروتستانتية المستندة تماماً إلى الكتاب المقدس لا تخرج أساساً عن هذا الإطار، أمّا الكثلكة فتضيف السنّة والكنيسة إلى الكتاب المقدس كمصدر من مصادر المسيحية، ومع ذلك يستقون من البحوث الهرمنيوطيقية في تفسير الكتاب المقدس وتأويله.

والهرمنيوطيقا الفلسفية، بالمعنى الأخص (هرمنيوطيقا غادامر)، هي المنقذ السحري للإلهيات المسيحية في رأي بعض المتألهين المسيحيين، نظرية (التفسير التعاطفي) و(تفسير المستمع بواسطة النص) التي هي نتاج آراء غادامر، لأنها جعلت التعاطي الوجودي مع الكتاب المقدّس ممكناً. وللتمثيل فإن ثلاث قراءات للكتاب المقدّس أفرزت ثلاثة أنساق من اللاهوت بين المتألّهين المسيحيين:

1 ـ اللاهوت التاريخي (بانن بورغ).



2ـ اللاهوت الوجودي (بولتمان، تيليخ، و...).

3ـ لاهوت التحرر[1].

فقد أطلق شلايرماخر الهرمنيوطيقا الفلسفية لمعالجة فوضى تفسير الكتاب المقدّس، والتي برزت بشكل أجلى في التفاسير المجازية (Allegonc)، ولذا نراه يدعو إلى استخدام قواعد وأساليب واحدة لتفسير جميع النصوص المقدّسة وغير المقدّسة.

وعلى هذا يتضح تهافت الزّعم بأنّ الهرمنيوطيقا الفلسفية حجر عثرة في طريق الأديان، وصد لأتباع الديانات عن الرجوع إلى كتبهم المقدسة. إنه قول يشي بعدم اطلاع فاضح على التيارات الفكرية واللاهوتية المسيحية في العصر الحاضر.

○ وجد بعض الباحثين ترابطاً بين تعدد القراءات الدينية وقضية نسبية الحقائق أو إطلاقها، وذهب إلى أن تعدد القراءات بصيغته النظرية، وارتكازاً على معطيات الهرمنيوطيقا الفلسفية يفسح المجال لأي شخص لكي يجري عملية تأويل للنصوص الدينية كما يحلو له، ومن دون أي التزام بضوابط محددة، وبالتالي فإن جميع القراءات والتأويلات ستغدو صحيحة. وعليه إما أن نقول بوجود فارق بين الحقيقة والخطأ، وإما أن لا يكون ثمة أي معيار لترجيح قراءة معينة باعتبارها حقيقة على قراءة أخرى باعتبارها شططاً. ما هو رأيكم في هذه المسألة؟

□ لقد ذكرنا في موضع آخر: إن دعوى إمكان القراءات المتعددة للنصوص الدينية لا تعني ضوءاً أخضر للفوضى التفسيرية، ولا تفيد تصديق كل القراءات، والانجراف إلى النسبية الباطلة، ونبذ البراهين والاستدلال وراء الظهور، فالقراءات يمكن أن تكون متعدّدة كواقع فعلي، لكنّنا ملزمون بنقدها وصولاً إلى الحقيقة، والتأشير على مواطن الهفوة والرّصانة في كل قراءة، وبذا تشخّص قيمة كل قراءة ودرجة اعتبارها[2].

النص أعلاه يشير إلى تهافت الافتراء الشائع بأنّ أنصار تعدّد القراءات وتباينها يذهبون إلى السّماح لكل شخص بقراءة النص الديني كما تملي عليه أهواؤه، وإلى أن جميع القراءات صحيحة، فالصّواب هو أنّ القراءة التي لا تنطوي على براهين وشواهد كافية تُستبعد وتُعتبر باطلة، ولكن هناك أكثر من قراءة واحدة يمكن أن تتحلى بالأدلة المتينة

---

(1) راجع كتاب: Ein wort wie feuer، Horst Klaus Berg. يبين هذا الكتاب ثلاثة عشر صنفاً من تفسير (الكتاب المقدس) مستخدمة في العصر الحاضر.

(2) نقلا عن مقدمة كتاب (نقد القراءة الرسمية من الدين) للمؤلف نفسه.



التي تجعلها مقبولة، وعليه يمكن أن تكون أكثر من قراءة صحيحة ومقبولة، ولكل واحدة من القراءات المقبولة أتباعها وأنصارها.

فمثلاً الإلهيات (اللاهوت) الوجودية، والإلهيات التاريخية، والإلهيات التحررية، ثلاثة ألوان من قراءة الكتاب المقدّس، لكل واحدة في عرف المتألّهين المسيحيين دلائلها المقبولة وأنصارها، وهذا الواقع لا يتعارض حتى مع تخطئة أتباع قراءة، لبراهين قراءة أخرى. وما لم تتسنَّ ضعضعة قراءة معينة إلى درجة إقصائها عن إطار العرف اللاهوتي وإسقاطها تماماً عن الاعتبار، ستبقى مقبولة ولو بالنسبة لعدد قليل من الناس، وستظل إحدى القراءات الموجودة لنص معيّن.

وهذا يؤدي طبعاً إلى تعدّدية المعرفة داخل الديانة الواحدة. والفارق بين هذه التعدّدية وكثرة الفرق والمذاهب الدينية في العصور الخالية، هو أن تلك الفرق كانت تكفِّر وتفسِّق بعضها، ويرى أتباع كل فرقة أنهم الحق المطلق وسائر الفرق باطلٌ مطلقاً، أما اليوم فلا يرفع أتباع القراءات المختلفة سياط التكفير والتفسيق، ولا يعتبرون منهجهم حقاً مطلقاً وإنما حق نسبي يتوكّأ على أدلة وبراهين معينة.

وهذه التعدّدية داخل إطار الدين الواحد، أدّت إلى ترويج المسيحية في العصر الحديث، حيث أزمة الثقة بكل معرفة. التعددية المعرفية داخل الديانة المسيحية ساعدت على إقصاء أنماط الجزم الدوغمائية الضارة، واعتبار السّبل إلى الله متعددة، ولا يمكن حصرها أو احتكارها، فإذا انقطع طريق لاح طريق غيره. إنّ تعددية المعرفة داخل الديانة الواحدة هي بحق نعمة وسبيل نجاة للأديان المختلفة في الحقبة المعاصرة.

○ في الأديان الابراهيمية ترتبط مقولة الوحي - النص بنبوة الرسّل؟ وتعتمد النصوص الدينية المقدسة على الأنبياء في هذه الديانات؟ فهل يعني استمراء القراءات المتعدّدة للدين الاستغناء عن تعاليم الأنبياء ونبذها، أم على العكس، إنه نمط من الالتزام بهذه التعاليم، وسعي لإعادة التفكير فيها، والالتزام بإدراك وفهم المقولات التي آمنوا بها؟

□ الفلسفة الهرمنيوطيقية غير منفصمة عن التراث أساساً. إنها فلسفة متناسجة بطبيعتها مع التراث والسنّة، والذين لا تربطهم بالسنّة وشائج روحية لا يعبأون بالهرمنيوطيقا؛ لأن الهرمنيوطيقا في الأصل نظرية للتفسير والتأويل.

إن إنبثاق الهرمنيوطيقا في اليهودية والمسيحية والإسلام جاء على ضوء السؤال: كيف يمكن التوافر على فهم أعمق وأصوب لتعاليم الأنبياء والأئمة المتأتية عن الرسالة



الإلهية والمتجلية في الكتب المقدسة؟ فحوى هذه العملية أننا نتحرّى الحقيقة المودعة في الكتب المقدّسة وتعاليم الأنبياء باستخدام أداة الهرمنيوطيقا الفلسفية. نريد أن نفهم تلك الحقيقة ونعيشها. والذين يرون أنفسهم في غنًى عن الأسفار المقدّسة والإرشادات النّبوية، ويعتقدون أنّ الإنسان المعاصر قادر على صياغة نماذج يعيش في ظلّ هديها ناسياً الماضي، لا يفكرون أبداً في تفسير مضامين الكتب المقدّسة وتأويلها، ونحت مناهج ونظريات لعملية التفسير هذه.

معارضو الهرمنيوطيقا الفلسفية (الوضعيون والوضعيون الجدد) معارضون للتراث في الوقت نفسه، وهم يتّهمون أتباع هذه الفلسفة بأنهم ينشدون الحقيقة في التراث والسّنن القديمة ويحرمون أنفسهم من الانفتاح على الحقيقة المعاصرة.

ثمة طيفان في عالمنا المعاصر يُشكِلون على الهرمنيوطيقا الفلسفية ـ الدينية:

الطّيف الأول: يمثّله الوضعيون.

والثاني: أنصار المعنوية المنسلخة عن الدين.

وهذان الطّيفان يذهبان إلى أن طور الدين قد ولّى، بينما الهرمنيوطيقيون لا يزالون بصدد فهم واتّباع النصوص الدينية.

وبعض أتباع فلسفة التاريخ بدورهم يعدّون الهرمنيوطيقيين الدينيين ملتصقين بفلسفة الانحطاط في التاريخ، ويؤكدون أن أتباع هذه الهرمنيوطيقا ينبشون النصوص القديمة لاعتقادهم بأن الحقيقة كامنة فيها، وليست في الحاضر أو المستقبل. وهذا الاعتقاد يساوي القول بالانحطاط المعنوي للإنسان على امتداد التاريخ وأنّ الفضل لمن سبق.

ومن دون أن نبغي الرد على هذه التقييمات، نقول: إنها تعني بجلاء أنّ الهرمنيوطيقا الفلسفية أداة لتحصين التراث الديني وإثرائه، وليست حيلة لإقصائه، ويعلم من له أدنى معرفة بالدراسات الهرمنيوطيقية الفلسفية والدينية في العصر الحديث أن استخدامها في علم اللاهوت والمعارف الدينية يقصد منه إحياء الحقيقة الدينية والإبقاء عليها من دون نبذها أو تغييبها.

إنّ رؤية الهرمنيوطيقيين الدينيين الجدد تذهب إلى أن الأصول والمعتقدات والأحكام التقليدية الجزمية في الأديان ـ وهي تاريخانية ومتزامنية بطبيعتها ـ أستار سميكة معتمة تحجب وجه الحقيقة الدينية في العصر الحاضر؛ لذا ينبغي تنحيتها ليمكن تملّي تلك الحقيقة مرة أخرى، والعيش في كنف أنوارها ودفئها. والواقع أن تلك الحقيقة لكيلا



يُنسف خلودها فلا مناص من إعادة اكتشافها، وتكرّر قراءتها، وتجديد بنائها باستمرار يجب سلك هذه الطرق دائماً لمواجهة أيّ (وحي جديد)..

○ المفكرون الذين طرحوا في إيران مفهوم الهرمنيوطيقا الفلسفية وتوظيفها في تعدد القراءات الدينية، ومنهم محمد مجتهد شبستري، هل تعني رؤيتهم هذه التخلّي عن الشريعة وتعطيل الأوامر والنواهي الربّانية، أم أنهم يرومون إعادة قراءة وتشكيل التراث الديني والفقه، بما يحفظ حقيقة وذات القواعد الشرعية والأوامر الإلهية بنظام وهيكلية جديدة معاصرة تكفل بلوغ أهداف الشارع المقدس؟

□ واضح أن محفّزات الدعوة إلى الهرمنيوطيقا الفلسفية وضرورة استخدامها في تفسير الكتاب والسنّة وتأويلهما في إيران ليست إلاّ ما أسلفنا ذكره.

إنّ القراءة الرسمية للإسلام في إيران اليوم تعاني من أزمة، وقد تطرقت لهذه الأزمة في الفصل الأول من كتاب (نقد القراءة الرسمية للدّين) ولا ضرورة للتكرار في هذا المقام، فالواعون بعمق هذه الأزمة والملمّون من جانب آخر بالفلسفة المعاصرة والهرمنيوطيقا الفلسفية والدينية، راحوا بطبيعة الحال يستخدمون هذه المعطيات الهرمنيوطيقية الجديدة لإعادة اكتشاف الحقيقة الدينية في الإسلام، وتجديد بنائها، وإعادة قراءتها، كيما تؤدي حقوق الحقيقة من جهة، ولتعالج الأزمة من جهة ثانية. وما كل هذه المحاولات إلاّ بسبب الانشداد للسّنن الدينية وليس الانقطاع عنها.

الهدف هو الحيلولة دون أن يصبح (التراث الديني)، عائقاً في طريق الحياة العصرية، وأن تسطع حقيقة التراث الديني كـ (وحي جديد). إذ من دون التراث لا يمكن التفكير ولا العيش، فلخسران التراث الديني عواقب وخيمة لا يمكن تداركها. هؤلاء يعتقدون أنّ معالجة الهفوات المنهجية في التفسير والفقه والكلام وتلافي نواقصها العقلانية والمنطقية، تقتضي ضرورة استعمال الدراسات الهرمنيوطيقية الفلسفية الجديدة (بالمعنى الأعم) لتأسيس هرمنيوطيقا فلسفية ـ دينية ذات نسق منطقي وبنية عقلانية، لإعادة قراءة وتشكيل الحقيقة الدينية المضمرة في الكتاب والسنّة.

وهذه الهرمنيوطيقا لم تكن متوفرة لحد الآن بين المسلمين، وإذا ما ظهرت فستكون جديدة تمام الجدة، واستخدامها لفهم الكتاب والسنّة سيعني استمرار الخطاب الّذي انطلق على يد رسول الإسلام صلّى الله عليه وآله وسلّم.

إنّ دوام الدين لا يتحقق بجمود الصّيغ العقدية والأخلاقية والعملية فيه؛ لأن هذه



الصيغ والأشكال تتغير على طول الزمن، ولا يصحّ أن تتحول إلى معايير للاستمرار. إنّ دوام أي دين بدوام الخطاب المنسوب إلى مؤسسه، الذي انبثق من تجربته المعنوية القوية، واليوم لا تعني نهضة إعادة قراءة الكتاب والسنّة سوى المحافظة على الخطاب الذي بدأه رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم، والتفسير المتجدّد للكتاب والسنّة هو استمرار ذلك الطريق في عصر الحداثة.

في نظام إعادة القراءة والتشكيل تبقى الصّعد الثلاثة الشريعة والطريقة والحقيقة في الدّين الإسلامي، ولكن يظهر على صعيد الشّريعة ترتيب وهيكلة جديدة. حلال الله وحرامه وأوامره ونواهيه تبقى على حالها، وتبرز التباينات في المصاديق والمديات. ولا يتسع المجال للإسهاب في تفاصيل هذا المعنى، بيد أنني أوردت نماذج للتغيير في هيكلية ونظام الشريعة في فصل حقوق الإنسان من كتاب نقد القراءة الرسمية للدّين، وفي بحث: الفقه السياسي خسر قواعده العقلانية، وبحوث الفقه الإسلامي وحقوق المرأة، والحق، والواجب، والحكومة، من الكتاب ذاته. وأستطيع الإشارة هنا إلى أن إعادة القراءة والتشكيل سيُدخِلان حقوق الإنسان إلى ثقافة المسلمين، فتغدو مستساغة بدعائم دينية وتكون محوراً للتخطيط الاجتماعي والسّياسي عند المسلمين، ومن البيّن أنّ هيكلية الشريعة ستتحول تحولاً كبيراً في مضمار المعاملات والسياسات.

ومن اللازم الإلماع إلى أنّ الخلاف حول الهرمنيوطيقا الدينية ليس بخصوص أفراد يريدون طرح قراءة جديدة إلى جانب القراءات الماضية، وإنما القضية هي أن البعض ينادي بضرورة التوفر على هرمنيوطيقا مقبولة لفهم الكتاب والسنّة فهماً عصرياً، ويؤكّد أنّ الهرمنيوطيقا الفلسفية بما فيها من تيارات مختلفة أفصحت عن إمكانية قراءة النصوص الدينية قراءات مختلفة، وأن بالإمكان وجود قراءات متعددة للكتاب والسنّة.

هذه جملة قضايا ومواضيع أساسية نُشِرت بشأنها إلى الآن دراسات وبحوث أولية ولا نزال في بداية الطريق.

إن حوزاتنا العلمية لن تكون قادرة على تبوّؤ مكانتها بين الثقافات الإنسانية في عصر الحداثة، والتحرر من التضارب والتناشز والتخبط الذي يسودها، من دون مرتكزات في الهرمنيوطيقا الفلسفية، واتخاذ وجهة مكينة على صعيد الهرمنيوطيقا الدينية. إنّ رفع لواء الهرمنيوطيقا الفلسفية، والدعوة إلى تأسيس هرمنيوطيقا دينية إسلامية، هي عين الإخلاص لثقافة المسلمين وإسداء الخدمة لها.



○ منذ أمد والبعض يثير اللّغط والضجيج حول الهرمنيوطيقا الفلسفية بطريقة جدلية خطابية، بعيداً عن النقاش العلمي القويم، ويصدر حولها أحكاماً تسطيحية متسرّعة عبر منابر عامة، محاولاً بأسلوب عدواني تصويرها بشكل مخيف تختبىء فيه أخطار مهولة على الدّين. ماهي في تقديركم جذور هذا التعامل مع نظرية علمية تخصصية؟

□ في مجتمعنا أشخاص ينزعون إلى العلم والإنصاف والدقّة، ويعارضون إمكانية تعدد القراءات الدينية بأساليب علمية ونظرية، وينبغي الإصغاء لطروحات هؤلاء بكل تواضع.

أمّا الطّيف العدواني الذي تقصدونه فيتشكّل من جماعتين:

الجماعة الأولى، هي الجاهلة تماماً بثقافة العالم المعاصر والمنجزات الفلسفية، لا سيما الهرمنيوطيقا الفلسفية. وهم يخاصمون المنظّرين للهرمنيوطيقا من باب الناس أعداء ما جهلوا.

والجماعة الثانية هم المنهمكون في التضحية بالحقيقة على مذبح القوة. أسأل الله أن يهدي الجماعتين، وأن لا يبتلينا إلاّ بأرباب الحِجى والأدب والأخلاق.



الفصل الثاني

ثلاث قراءات في عصر الحداثة
للتراث الديني المسيحي




مكتبة
الفكر الجديد

مدار الحديث الذي أودّ التطرّق إليه في هذه الفرصة هو القراءات الثلاث التي قدّمها المتألّهون المسيحيون للتراث الديني في العصر الحديث. وقبل الولوج إلى صلب الموضوع لا بد من عودة سريعة إلى الخلفيات التاريخية والاجتماعية لانبثاق هذه الإشكالية أو الظاهرة.

النقطة الأولى هي أن السؤال عن كيفية التعامل مع التراث في العصر الحديث، والذي أفضى إلى ثلاث قراءات للتراث أطلقها اللاهوتيون المسيحيون، سؤال ظهر أساساً في المناخ التاريخي ـ الديني للعالم الغربي، فالتراث الغربي له خصوصية يمتاز بها عن غيره من الموروثات في العالم، وهي أنه بطبيعته وبذاته تراث تاريخي ـ ديني، بل ينبغي تقديم كلمة (الديني) لنقول إنه بذاته تراث ديني ـ تاريخي[1].

لا نستطيع أن نستوعب معنى الخصوصية الدينية الذاتية للتراث المسيحي في العالم الغربي إلا إذا تعرفنا، وإن بالإجمال، على أساس الإيمان المسيحي. لذلك سنقدم في ما يلي عرضاً مختصراً لمفهوم الإيمان المسيحي.

معنى الإيمان المسيحي

أصل الإيمان المسيحي وأساسه هو أن الله ظهر للبشر في زمن تاريخي معيّن، عبر الإخبار عن نفسه بواسطة السيد المسيح. لقد ظهر الله بفعله التاريخي هذا للناس، وأصدر أحكامه عنهم، وشملهم برحمته، وأنقذهم من الفناء. ومع أن هذه الحادثة التاريخية وقعت

(1) هنا بالضبط تراودني شكوك جادة في أن يكون لهذا الواقع السائد في التراث الغربي المسيحي ما يناظره في العالم الإسلامي، فيكون السؤال: هل التراث في العالم الإسلامي تراث ديني ـ تاريخي بذاته، أم إنه تراث إنساني عرفي غير ديني، اصطبغ بألوان دينية؟ هاتان حالتان مختلفتان عن بعضهما تماماً.



في زمن معين، إلا أنها في الحقيقة وقعت لكل الأزمان وإلى الأبد، بمعنى أن تأثيراتها أبدية لا تزول. فقد تم نقل هذه الحادثة التي أخبر الله فيها عن نفسه إلى الأجيال اللاحقة بواسطة شهودها التاريخيين، أي حواريي السيد المسيح، على شكل تقارير إيمانية. وهذا النقل يجب أن يستمر دائماً، والهدف منه إنقاذ وتخليص كافة الأجيال في جميع الأزمنة، وهو في الوقت ذاته تحقيق ومواصلة لتراث ديني تاريخي مستمر، يحمل دوماً إخبار الله عن نفسه. فلن يتسنى فهم قضية إخبار الله عن نفسه بواسطة السيد المسيح في كل عصر من العصور إلا عن طريق فهم هذا التراث التاريخي المستمر. والمسيحيون المتموضعون داخل هذا التراث الديني ـ التاريخي المستمر يفهمون هذا التراث في كل عصر. أن تكون مسيحياً في كل عصر من العصور هو أن تفهم هذا التراث المستمر، والديني ـ التاريخي بذاته. والفهم عبارة عن مواجهة البُشرى الإلهية، وهي إنباء الله بنفسه داخل هذا التراث.

هذه هي خلاصة الأساس الذي ينهض عليه الفكر الثيولوجي المسيحي حول أساس الإيمان، والذي يتطلّب شرحه بحوثاً مطولة.

حينما يكون هذا هو معنى الإيمان المسيحي، ينبغي فهم معنى التراث المسيحي بالقياس إليه. التراث المسيحي هو أن الله رسم للإنسان تراثاً منذ البداية، وقد تم رسم هذا التراث وبناؤه عن طريق دخول السيد المسيح ابن الله إلى التاريخ، وبواسطة هذا الدخول إلى التاريخ تم إنقاذ الإنسان وتخليصه. إن التأثير الذي تركه دخول الله إلى التاريخ على صعيد الفكر المسيحي، هو أنه حدد سبيل التفكير والعمل، ومنح لسريرة الإنسان شكلها، بمعنى أن المسيحي التقليدي اعتقد دوماً ولا يزال بأنه يعيش في تاريخ قدسي. وبالإمكان ملاحظة عبارة (التاريخ القدسي) في العديد من النصوص المسيحية.

المسيحي التقليدي (أو التراثي) يعيش في تاريخ قدسي، ولهذا انبثق في أوساطهم التساؤل القائل: ما هو التاريخ العرفي، وما هو التاريخ القدسي؟ وما هي العلاقة بين هذا التاريخ وذاك؟ إذاً، فالله هو الذي يصنع التراث بدخوله في التاريخ. وبالتالي فإن للتاريخ في الفكر المسيحي صورة أفقية، بمعنى أن التاريخ الذي انطلق بظهور السيد المسيح سيؤول إلى نقطة نهاية هي ظهور ملكوت الله. وكان هذا إيضاحاً لمفهوم التراث في الغرب المسيحي. وقد أرشدتني الدراسات والبحث إلى أننا في العالم الإسلامي لا نتوفر على تراث بهذا المعنى، فالتراث في العالم الإسلامي انثروبولوجي[1]، أي إنه

---

(1) Anthropologic.



تراث غير قدسي اكتسى صبغة دينية. بتعبير آخر كانت الأوامر والنواهي والتعاليم تأتي عن طريق الوحي، وتُغلّب أفكاراً وألواناً معينة داخل هذا التراث غير الديني، لذا لم يكن للتاريخ القدسي من معنى بين عموم المسلمين، إذا استثنينا بعض العرفاء[1]. وعليه حينما نقول ما هي قراءات عصر الحداثة، للتراث نقصد هذا التراث المسيحي الديني التاريخي بذاته.

الحداثة وخصائصها:

بإطلالة مجملة على الحداثة، نجدها انفجاراً في مضمار الحياة الإنسانية، لا يمكن الإحاطة به، ولا إدراك أبعاده. وكأن مجالات حياة الإنسان اتسعت في عصر الحداثة. ففي العصر الحديث تم ولا يزال رصد واكتشاف أبعاد في الحياة الإنسانية لم تكن مرصودة في السابق على الإطلاق. وعلى ذلك يمكن القول بمعنى من المعاني: إن الحداثة هي انفجار في مديات الحياة البشرية.

قيل إن نسق هذا الانفجار في مديات الحياة البشرية، يشهد دوماً أوضاعاً جديدة للإنسان، فالحداثة حال[2] كما كان التراث حالاً معينا. الحداثة حال إنسانية، تقوم فيها دوماً علاقة بين مصادر قوة كان يمتلكها الإنسان، لكنها آخذة في العطل والتقاعد، وبين مصادر قوة أكثر حيوية وكفاءة يكتشفها الإنسان. وكأن الحداثة نبذٌ لأجسام ميتة، واكتشاف لأجسام أخرى حية، فحيثما تفقد مصادر القوة في حياة الإنسان فاعليتها، يرتبط الإنسان بمصادر قوة أكثر فاعلية وتأثيراً، يكتشفها في مضامير حياته. إن هذه الحال ليست حالاً اختيارية، فهذه الأحوال تتحقق بصور شتى وتسيطر على حياة الإنسان. أي إن ثمة ديناميكية حياتية يشهدها سياق الحداثة دائماً.

الخصيصة الأخرى للحداثة هي أنها نسق ينطوي دائماً على تشكيك في العالم خارج الإنسان، وعلى وتيرة تعقيد متصاعدة في العالم الداخلي للإنسان. حينما تفقد مصادر القوة الحياتية الموجودة في العالم الخارجي، والتي كان الإنسان يستخدمها، فاعليتها وكفاءتها، فسوف يتعرّض العالم الخارجي للتشكيك والمساءلة، وهكذا يصار إلى التشكيك في الامتيازات الاجتماعية والسياسية والدينية والثقافية أيضاً، لأنها ستفقد

---

(1) انظر بحث (الإيمان والتراث) من كتاب (الإيمان والحرية) لكاتب هذه السطور.
(2) الحال (Situation) مصطلح حديث، لا نراه في فلسفتنا التقليدية، وأول من طرحه هم الوجوديون.



فاعليتها هي الأخرى، وسيشعر الإنسان بأنه لا يستطيع الحياة بالقانون القديم مثلاً، ولابد من تشريع قوانين جديدة، كما لا يمكن مواصلة حياة كريمة بالمؤسسات السياسية السابقة، ولا مندوحة من اجتراح مؤسسات سياسية أحدث. ولا يستطيع العيش وفق النظام التربوي القديم، وتتوجب صياغة نظام تربوي جديد. هذه حقائق خارج الإنسان تتعرض في زمن الحداثة للتشكيك والنقد دوماً. ومع التشكيك فيها تتضاعف تعقيدات الداخل الإنساني، فيتعقّد البعد الذهني للإنسان باضطراد، إذ يتعيّن على الإنسان أن يراجع حساباته دائماً، وإعادة الحسابات هذه شيء غير موجود في التراث. في الحياة التقليدية (أو التراثية) ثمة انسجام تام بين داخل الإنسان وخارجه، فالعالم الخارجي يمتاز بأنه شديد الهدوء والمتانة، فيستقر الإنسان في أحضانه كما يستقر الطفل في حجر أمه، لا يفكر بشيء، بل يسود تطابق تام بين داخل الإنسان وخارجه، لذلك يتموضع كل شيء في مكانه المناسب. هذه السكينة والمتانة تسمّى حالة الاطمئنان. ولكن حينما يتعرض العالم الخارجي للتشكيك باستمرار، وتتضعضع الأمور حول الإنسان، ستؤثر حالة التضعضع هذه على داخل الإنسان، وترغمه على إعادة حساباته، ليرى كيف يمكنه رسم أحوال مطمئنة نسبياً لنفسه تارة أخرى، وكيف يتسنى له الملائمة بنحو من الأنحاء بين الداخل والخارج، فيصطنع في الخارج أحوالاً تتطابق مع الداخل، ويكون له في الداخل أوضاع متطابقة مع الخارج.

التشكيك في العالم الخارجي، وتعقّد العالم الداخلي للإنسان، من الخصائص المهمة للحداثة، وهذا هو بالتحديد ما يكثّر من فرص الاختيار، وهي النقطة المفضية إلى قراءات حديثة للتراث. لكن لماذا تزداد فرص الاختيار؟ لأن تضعضع عالم خارج الإنسان يفقد الإنسان تجربة القدر، والنصيب والمصير الأزلي. لقد كان للإنسان في نطاق التراث تجربة تسمى تجربة القدر والعالم المرسوم مسبقاً، والمقدّر والمنظّم بشكل قبلي، وهي تجربة تم التعبير عنها بصور مختلفة: فالعالم المعقول مثلاً هو العالم الذي يفصح عن عقل في داخله. أما في تجربة القدر فتلاحظ عالماً معقولاً ذا حسابات وتقديرات مسبقة، ولكل شيء مكان محدد سلفاً، وللإنسان أيضاً مكانه المحدّد في هذا العالم. كل شيء مقدّر ومرسوم سلفاً، وطبعاً بوسع الإنسان أن يتصرّف بعض الشيء في جانب من الأمور المقدَّرة، غير أن هذه التصرفات متاحة داخل أطر التقدير، ولهذا عولجت إشكالية الجبر والاختيار سابقاً، بالقول إن بمستطاع الإنسان ممارسة بعض حريته، ضمن أطر مصاغة سلفاً ولا سبيل للتغير والتبدل إليها. إن مساحة التغييرات المحددة هي مساحة حرية



الإنسان. هكذا كان يفهم القضاء والقدر. على أن تجربة القدر هذه انحسرت في عصر الحداثة، إنْ على مستوى التفكير، وإنْ على مستوى الدين، أو على مستوى الحياة. فلا معنى للقدر بالنسبة للحداثيين، أي بالنسبة للذين يعيشون في عصر الحداثة[1]. فالفكر مثلاً لا إطار له. في السابق كان التصوّر السائد هو أن للفكر إطاراً سابقاً للإنسان المفكّر. إنه إطار موجود في العالم، والمفكّر يحاول اكتشافه، واكتشاف علاقات الوجود، ولهذا كانت الحقيقة تعرف بأنها مساوية للموجود أو الوجود، أما الكذب فهو المساوي للمعدوم أو العدم. وتعريف الفلسفة هو العلم بأحكام وأحوال الموجود من حيث هو موجود، لذا كانوا يرون للفكر والتفكير مقادير وصياغات مسبقة تحكمه، أما اليوم فلا أطر تحدّد التفكير.

وعلى صعيد الدين أيضاً ساد التصور أن هنالك إطاراً وحقيقة للدين يتعيّن على الإنسان معرفتها. بينما لا يرى الإنسان الحديث من إطار حتى للدين. الإنسان الحديث اليوم إنسان ملقىً في صحراء لا متناهية، وعليه العثور على نفسه هناك، وأن يعيش على مسؤوليته، فيحدد بنفسه كيف يريد أن يعيش. هذه هي الفكرة المشهورة ذاتها التي شددت عليها المدرسة الوجودية. ما من إطار للحياة، وعلى الإنسان نفسه أن يرسم إطاراً لحياته.

في مثل هذه الظروف تنهار جميع المرجعيات[2] التي كان الإنسان يتوكأ عليها في السابق. حينما يتزعزع عالم خارج الإنسان، تنهار المثل، وتنهدم المرجعيات التي كان يعيش تحت ظلالها. لقد كان لهذه المرجعيات أشكال مختلفة، وكانت تتموضع على أرضيات شتى، فهنالك أرضية الدين وهنالك أرضية الفلسفة وأرضية السياسة، و... إلخ. في كل واحدة من هذه الأرضيات كانت هنالك أفكار مرجعية معينة، وقد نسفت جميع هذه المرجعيات اليوم بالنسبة للإنسان الحديث. وما انحسار تجربة القدر المهيمن على العالم والإنسان إلا بسبب ضمور تلك المرجعيات. في مثل هذه الظروف على الإنسان أن يختار بنفسه ما يريده في كل حقل من الحقول، ويعتمد على تجاربه ومعارفه الخاصة.

وفي مثل هذه الظروف أيضاً تتاح فرص انتخاب متعددة لكل مجال من المجالات. هكذا أصبح الاختيار مهمة الإنسان الأولى، والاختيار غير ممكن إلا حينما تكون ثمة

---

(1) الذين يعيشون في كنف الحداثة ليسوا حداثيين بدرجة واحدة، فللحداثة في الأماكن المختلفة درجات مختلفة.

(2) Authority.



طرق متعددة. الاختيار وليس التبعية، أضحت مهمة الإنسان في العصر الحديث. في الماضي كان الإنسان يمارس التبعية للمرجعيات. ففي ميدان السياسة مثلاً عبر الإنسان عن تبعيته هذه بمفهوم (الطاعة). إن طاعة الحاكم كانت في حقيقتها تبعية للحاكم[1]. وفي عصر الحداثة يمتد نفوذ مفهوم الانتخاب إلى العديد من الميادين، ومنها ميدان السياسة الذي يجري فيه الحديث عن الانتخاب والانتخابات. إنه انتخاب يوجد بسبب أن الإنسان في عصر الحداثة يقف دوماً حيال الانتخاب. فالانتخاب وليس التبعية هو السبيل الوحيد الموجود حياله.

لا يكتسب الانتخاب معناه إلا عند توفّر طرق وخيارات متعددة. إنها التعددية المشهودة حداثياً على كافة الصعد. إن هذه التعددية ليست بالشيء الذي نسأل عمّا إذا كنا نريده أم لا. البعض يتعاطى مع هذه القضية من خلال السؤال هل نريد التعددية أو لا، بيد أن قضية التعددية هي: هل التعددية موجودة أو لا؟ والواقع أنها موجودة، مع فارق أن مدياتها في بعض المجتمعات أوسع من مجتمعات أخرى، وهنا بالضبط تكتسب (البدعة) مفهومها.

كانت البدعة في الماضي مذمومة، لأنها تعد شيئاً استثنائياً شاذاً في خضُمّ السائد وهو التبعية للمرجعيات، فالبدعة كانت تعني مجابهة المرجعية ومنافستها بشيء آخر، لذا كانت حالة ذميمة استثنائية. أما العصر الحاضر فهو عصر البدع، لأنه عصر الانتخاب والاختيار، وبهذا سيكون بوسع أي إنسان ابتداع كل ما بدا له، سواء وقع ذلك فعلاً أو بقي في طور الكمون. إن هذه البدع وهذا الإبداع إنما هو ضرب من ضروب الجبر في العصر الحديث، على حد تعبير طائفة من الباحثين. الجبر في عصر الحداثة هو أن يكون الإنسان صاحب بدع، إذ لا مرجعية له إطلاقاً ولا تكاليف محددة له سلفاً، من هنا وجب عليه اختيار شيء جديد، وهذه هي البدع أو الابتداع تحديداً.

هنا بالضبط تنتصب أمام الإنسان المتديّن في عصر الحداثة مشكلة جد كبيرة، فهو لا

---

(1)الأساتذة الذين يحاولون العثور على المفاهيم السياسية الجديدة في التراث القديم يسلكون في الواقع طريقاً مسدوداً، فمن مفهوم الطاعة أو البيعة المصنف على التراث القديم لا يمكن استخلاص مفهوم «الانتخاب»، إذ إن الانتخاب يقع في النقطة المقابلة للطاعة. ينبغي عدم الخلط بين المفاهيم، ومن الخطأ البحث عن المفاهيم السياسية الحديثة في التراث. انظر دراسة (ظهور الحقوق الأساسية في القرون الحديثة وانعدامها في التراث الإسلامي) لكاتب السطور في (إطلالة نقدية على القراءة الرسمية للدين).



يريد بطبيعة الحال الانقطاع عن تراثه الديني. وطبعاً قد يقول البعض إننا لا نريد التراث الديني أصلاً، وما ضرورة التفكير في التراث الديني، أو السؤال عن طريقة التعامل مع التراث الديني في العالم الحديث؟ ندع التراث الديني برمته جانباً، ونختلق لأنفسنا فكراً دينياً جديداً. هنا يمكن معالجة الموضوع من زاويتين: الأولى: هل إن هذا نمط من التدين؟ إذا نبذت جماعة من الناس التراث الديني بالكامل، وبترت كل وشائجها معه، وأرادت صياغة عقائد لنفسها انطلاقاً من أسس غير مسبوقة بالمرة، فماذا يمكن أن نطلق على فعلها هذا من اسم؟ والزاوية الثانية: هل مثل هذه الممارسة ممكنة أصلاً أو لا؟

القدر المتيقن هو أن الذين لا يريدون أية صلات لهم بالتراث الديني الكاثوليكي مثلاً لا يمكنهم القول إنهم كاثوليك، أو الذي يقول إنني منقطع تماماً عن التراث أو الثقافة البروتستانتية، ليس بمستطاعه القول إنني بروتستانتي. كذلك الذي يعلن انقطاعه التام عن التراث الإسلامي ليس بوسعه الادعاء أنه مسلم. طبعاً، ليس هؤلاء من الملحدين، أو منكري وجود الله بالضرورة. غير أن القضية موضوع البحث، هي أن الذين يريدون القول إننا لا نزال مسلمين، أو كاثوليك، أو بروتستانت، سيواجهون مشكلة حقيقية في مثل هذه الظروف. المشكلة هي أنهم كيف سيفسرون إسلامهم، أو كثلكتهم؟ إن مشكلة هؤلاء في العصر الحديث لا تقتصر على: هل باستطاعتهم إطلاق قضايا دينية معقولة أو لا؟ فهذه المسألة لن تعالج كل مشكلتهم، لأن مشكلتهم هي كيف يستطيعون الحفاظ على إيمانهم، الذي يمكنهم القول في ضوئه أنهم مسلمون أو كاثوليك أو بروتستانت. هنا تكمن المشكلة. فماذا ينبغي على المسلم أو الكاثوليكي أو البروتستانتي أن يفعله في عصر الحداثة، حيث لا مرجعيات، ولا تجارب قدرية؟ فالإنسان الغارق في قعر الحداثة لا يعرف شيئاً اسمه مرجعيات. ليس ثمة كتاب يمثّل بالنسبة إليه مرجعية، ولا إنسان، ولا أي شيء آخر... إنه يقف حيال اختيار مطلق تماماً، ويريد في الوقت ذاته القول إنني كاثوليكي، أو بروتستانتي، أو مسلم. هنا تحديداً تولد الأزمة، وهنا تنبثق لدى اللاهوتيين المسيحيين ثلاث قراءات مختلفة للتراث الديني المسيحي، بغية حل هذه المشكلة.

ليس باستطاعة الإنسان المتدين في العصر الحديث قبول الحداثة بنحو مطلق، ولا رفضها بنحو مطلق. لا يستطيع رفضها بالمطلق، لأنه يعيش في داخلها، وله وعي حداثي لا يمكنه الفكاك منه، بل إنه بصورة عامة إنسان حداثي. نمط وعيه نمط حداثي، فإذا أراد رفض الحداثة بالمطلق كان عليه رفض نفسه، وهذا ما يستدعي الاغتراب عن الذات. كما



لا يمكنه قبول الحداثة بأسرها، لأنها ترفض كافة أنواع المرجعيات، وتضع الإنسان حيال الاختيار المطلق، وإذا نظر الإنسان للقرآن كما ينظر لدواوين سعدي الشيرازي، ولرسول الإسلام كما ينظر للفردوسي، فبأي معنى من المعاني يستطيع القول إنني مسلم؟ إذا نظر شخص للسيد المسيح كما ينظر لشكسبير، فبأي معنى يمكنه القول إنني مسيحي؟

إنّ جهود إعادة التشكيل الديني في العالمين المسيحي والإسلامي، استهدفت جميعها الحفاظ على الانتماء للإسلام أو المسيحية داخل الوعي الحداثي. ولولا ذاك لما كانت تلك الجهود ضرورية على الإطلاق، بل كانوا سيستبعدون التراث الديني عنهم إلى الأبد، مع أن البحوث الهرمنيوطيقية تناقش قضية: هل بالإمكان أساساً استبعاد التراث (حتى في الفلسفة) ونبذه تماماً، أو أن كل إنسان يتأثر على كل حال بالقَبْليات والمقدمات المقتبسة من التراث؟

ثلاث قراءات للتراث:

ذكرنا أن ثمة بين اللاهوتيين المسيحيين في العالم الغربي ثلاث قراءات للتراث. وكان من الضروري لشرح هذه القراءات الثلاث عرض المقدمات السالفة، وفي ما يلي نستعرض القراءات أو المناهج الثلاثة في التعامل مع التراث:

منهجية كارل بارث

المنهج الأول هو الذي اختاره الارثوذكسيون الجدد في العالم المسيحي، وأبرزهم كارل بارث[1]. وهم باختيارهم هذا المنهج يحاولون معالجة المشكلة التي يعاني منها الإنسان المسيحي في العصر الحديث. يقوم منهجهم على التنكر التام للبون التاريخي الفاصل بين عصر الحداثة والتراث المسيحي، محاولين إحياء البشارة الأولى. إنهم يرومون بث الحياة ثانية في المرجعيات التي غدت بلا روح ولا حياة في العصر الحديث. منهجهم هو أن يتحدّثوا بشكل يعيد لمرجعيات التراث قدرتها على مخاطبة الإنسان المسيحي في عصر الحداثة. إنهم يتوخّون أن ينطق الكتاب المقدس ثانية، فيدوي صوته في الآفاق، وهم يقومون بهذا الفعل عن طريق اختزال أو إلغاء هذا البون الزمني.

الأصوليون المسيحيون هم الذين لا يشعرون بالحداثة أساساً، بل هم ذاهلون عن

---

(1) Karl Barth(1886ـ 1968) متأله وفيلسوف سويسري، من أهم آثاره Der Römerbrife (رسالة إلى الروميين) وKirchliche Dogmatik (الأحكام الكنسية).



حصولها أصلاً. إنهم يعيشون في عالمهم الخاص، ولا يعترفون بولادة وعي نقدي حداثي. هذا هو معنى الأصولية. على أن الأرثوذكسيين الجدد يقولون: نعم، لقد وقعت هذه الحداثة، وإنسان عصر الحداثة يعيش بمعزل عن المرجعيات الدينية، بيد أننا نريد إنعاش هذه المرجعيات في حياته ثانية، وإحيائها وتنفيذ تعاليمها. يقولون: إننا نريد أن يستمع إنسان عصر الحداثة إلى كلام الله عن طريق الكنيسة (في الكاثوليكية)، أو عن طريق الكتاب المقدس (في البروتستانتية)، وكما كان الإنسان قبل 400 سنة حينما يقرأ الكتاب المقدس يشعر بأن الله يتحدّث إليه، يجب اليوم أيضاً أن نفعل ما يدفع الإنسان إلى الشعور بمثل هذه التجربة حينما يقرأ الكتاب المقدس. وطبعاً فإن شخصيات مثل كارل بارث ينحازون إلى النقد التاريخي، أي إنهم يوافقون أن للكتاب المقدس تاريخاً، وتتوجّب ملامسته بالنقد التاريخي، إلا أنهم يؤكدون أن نقد الكتاب المقدس ينبغي أن يكون إيجابياً وليس سلبياً، أي إنهم يقولون إن الكتاب المقدس يجب أن ينقد تاريخياً، لكي تنطق منه رسالة الله، بعد خرق الحجب عنه بواسطة النقد التاريخي، وهذا ما يستطيع القس فعله في الكنيسة: استخراج الرسالة وتنقيتها، ومن ثم إبلاغها. الحقيقة أنهم يسلمون لتغير الواقع الخارجي في العصر الحديث، لكنهم يعتقدون أن بالإمكان تغيير الوضع الداخلي للإنسان الحديث، حتى في مثل هذا الواقع الخارجي. بمعنى أن الإنسان سيعيش خارجياً في واقع تفرضه الحداثة، إلا أنه داخلياً يمكن أن يصغي لرسالة الله، ويكون للمرجعية المسيحية معناها عنده. فهم لا يرون ضرورة للتطابق بين الداخل والخارج، بل يعتقدون بإمكانية العيش بسريرة أو وجدان آخر، داخل واقع خارجي حداثي. وقد سار أمثال كارل بارث في هذا الطريق، وعملوا على تجديد البشارة الأولى.

ولا بد من معرفة أن كارل بارث كان ممن يرفضون العقل والفلسفة، أي أنه يرى الفلسفة والعقل عاجزَيْن عن معالجة المشكلة الرئيسية للإنسان، والمسيحية ليست ديناً في الأساس حتى يمكن عقلنتها، فمن وجهة نظره، إذا نبذ الإنسان العقل والفلسفة أمكنه إذ ذاك الاستماع لرسالة الله.

بعبارة أخرى، إذا أراد الإنسان استعمال السيارات والكومبيوترات فلا ضير، وإذا اختار الصيغة الديمقراطية سياسياً فلا ضير، هذا واقع خارجي قد يتغيّر، بيد أن ما تتوخاه المسيحية من الإنسان هو أن يطرد من ذهنه (الوعي الحداثي) الذي دخله، حتى يتاح له الإصغاء لرسالة الرب.



الإشكال الذي سجّلوه على هذه المنهجية هو تعذر صياغة (داخل مسيحي) لإنسان عصر الحداثة، منفصل تماماً عن الخارج وتطوّراته، ويضمن لصاحبه السكينة والاطمئنان، الذي يمكن للمسيحي أن يحرزه في عالم الإيمان. كما لا يمكن للمسيحي في عصر الحداثة أن يجرب المثول أمام حقيقة قدسية، لأن ما غيّبته الحداثة هو هذه الحقيقة القدسية على وجه التحديد. قبل الحداثة كان الناس يشعرون أنهم إزاء حقيقة قدسية، الشيء الذي أشارت إليه ظاهريات رودولف أوتو[1]، بالنسبة للإنسان المسيحي، كانت الحقيقة القدسية عبارة عن خطاب الله ووحيه. كان هذا الوحي موجوداً على شكل حقيقة واقعة، يجد الإنسان المسيحي نفسه حيالها. أما في عصر الحداثة فقد تلاشت هذه التجربة، وانقطعت الصلة بين السماء والأرض، فما عادت هناك تجربة مثول الإنسان أمام حقيقة قدسية. يريد بارث وأنصاره أن يحيوا هذا الشعور مجدّداً، فيتكلّم الله عن طريق الكتاب المقدس مع الإنسان المسيحي، مثلما تكلّم مع الرسول والحواريين.

اللاهوت الجديد الذي يكتبه هؤلاء هو في الواقع (إعادة تشكيل للوحي). إنهم يعتقدون بأن الوحي حقيقة ينبغي إعادة بنائها. إيجابية هذا المنهج هي أنه يرنو إلى تشكيل حقيقة دينية موضوعية للإنسان المتديّن، والحيلولة دون اختزال الدين والتديّن إلى مسألة ذهنية، وأن يجد الإنسان المتديّن نفسه تارة أخرى إزاء حقيقة قدسية واقعة. ولكن كما أشرت فإن نقطة الضعف في هذا المنهج من وجهة نظر منتقديه هي عدم انسجامه مع المعطيات الذهنية لإنسان عصر الحداثة.

منهجية رودولف بولتمان(2)

المنهج الثاني هو المنهج الاختزالي الذي يتبنّاه من ينشدون ضرباً من الثيولوجيا العلمانية. يقوم المنهج الاختزالي على حذف كل ما لا ينسجم مع الحداثة، أما تشخيص ما ينسجم وما لا ينسجم فهذا موضوع آخر. في نطاق هذا المنهج تدخل المعرفة الدينية في صفقة مع المعرفة الحداثية. استخدم أحد الباحثين تعبير (الصفقة) في هذا الخصوص، وهو تعبير جيد[3]. يقول: إن الذين يستخدمون هذا المنهج إنما يخوضون في صفقات، يأخذون بموجبها شيئاً من المعرفة الحداثية ويعطون من المعرفة الدينية شيئاً

---

(1) Rudolf otto (1869 ـ 1937) متكلم ألماني، مختص في الديانة الهندوسية، من أبرز أعماله (مفهوم الأمر القدسي) The Idea of the Holy (1917).

(2) Rudolf Bultmann (1884 ـ 1976) من أبرز اللاهوتيين البروتستانتيين في القرن العشرين.

(3) Peter L. Bereger في كتاب Zwang Zur Häresie.



(المعرفة الدينية الموجودة في التراث) فهم يستبدلون عناصر بعناصر، ويحافظون على بعض مفاهيم التراث الديني، مقابل التخلّي عن مفاهيم أخرى منه.

من أبرز أقطاب هذا المنهج في العالم المسيحي رودولف بولتمان، الذي سعى لتطهير المسيحية من الأساطير. ثيولوجيا العصر الحديث طبقاً لهذه المنهجية ينبغي أن تنهض على فكرة نبذ الأساطير. وليس المراد هاهنا أن ثمة في الكتاب المقدّس عدداً من الأساطير يتعيّن التخلّص منها، بل ما يقصده بولتمان هو أن المسيحية برمتها وصلتنا على شكل أسطورة، وحيث إن أفكار الإنسان ولغته في العصر الحديث ليست أسطورية، لذلك لو أراد الإنسان أن يبقى مسيحياً في عصر الحداثة عليه تطهير المسيحية من الحالة الأسطورية، حتى تظهر بلغة تتلاءم وذهنية الإنسان الحديث. كان بولتمان يشدّد على ضرورة استبعاد اللغة الأسطورية عن الإلهيات بالكامل، وبهذا يمكن رفع التضارب بين المقدّمات المعرفية الخاصّة بالوعي الديني، والمقدّمات المعرفية ذات الصلة بالواقع الاجتماعي السائد. في عصر الحداثة، توجد في ذهن الإنسان المسيحي مقدمات معرفية لها علاقة بدينه، وهنالك إلى جانبها مقدمات معرفية تتصل بالواقع الاجتماعي الذي يعيشه، ويحدث أن تتناقض هذه المقدمات وتلك، فلغة المقدّمات المعرفية ذات الصلة بالواقع الخارجي لغة علم ونقد وحداثة، بينما لغة المقدمات المعرفية الموجودة في ذهنه كإنسان مسيحي هي لغة أسطورية، وتفكيره في هذا الجانب تفكير أسطوري. ولا بد من جعل المضامين الدينية للوعي الذهني للإنسان المسيحي، وكذلك مقدماته الذهنية المعرفية، غير أسطورية. هذا ما كان يفعله بولتمان، ومن هنا تنبثق ثيولوجياه الوجودية، وتفسيره الوجودي للمسيحية. إنه يتحدث عن كريغما[1] (تسامحاً: رسالة سماوية) ليست بأسطورة. والسيد المسيح في تفسيره لم يُبعث من قبل الله، فالمسيحية تنطلق من فكرة أن السيد المسيح جاء من عند الله، ومن هنا تبدأ الأسطورة، فهذه اللغة لغة أسطورية. بعد ذلك صُلب المسيح، ومن ثم قام من قبره وارتفع إلى السماء، ثم ظهر في حوادث معينة على الأرض، وتكلم إلى حوارييه، و... إلخ، كل هذا من وجهة نظر بولتمان بيان أسطوري. وما تعرضه هذه اللغة الأسطورية ينبغي أن يعرض اليوم بالقول: إن الله تكلم مع الإنسان من خارج وجود الإنسان. الإنسان الحديث يفهم أن يتكلّم الله مع الإنسان من خارج وجوده، ولا يفهم أن يكون السيد المسيح قد جاء من عند الله وارتفع إليه، وهكذا الحال بالنسبة لكل ما في التأويل الوجودي للمسيحية.

Krigma (1)



ويقول منتقدوه: إن الذين يسلكون سبيل الاختزال هذا إنما يضعون مرجعية مكان أخرى، فهم لم يتحرّروا من المرجعيات، بل أحلّوا المرجعيات الحداثية محلّ مرجعيات التراث، وما انفكوا على كل حال يعتمدون على مرجعيات. هذه نقطة على جانب كبير من الأهمية. سبق أن ذكرت أن مشكلة الإنسان الحديث هي فقدانه لمرجعيات يعتمدها وأنه لا يمكن أساساً أن تكون له مرجعية. أما الذي يُحِلّ مفاهيم التحليل الوجودي للإنسان محلّ الأسطورة إنما يرجّح مرجعية، ويؤكد أن لغة الدين يجب أن تترجم إلى هذه اللغة، أي إنه يرجِّح مقدّسات المعرفة الحديثة، ومنها المفاهيم الوجودية قائلاً (نعم) لهذه المقدسات المعرفية و(لا) لتلك المقدّسات المعرفية الأسطورية.

ما يحدث هنا مجرد تبديل للمرجعيات، أو تفضيل لا يمكن إقامة ما يكفي من الأدلة لإثبات حقيقته المعرفية. إذ لا يمكن إقامة برهان معرفي على ضرورة نبذ اللغة الأسطورية، والأخذ بلغة الفلسفة والعلم الحديث، فالبراهين التي تساق في هذا المضمار لا تصمد للنقد، إلى درجة أن البعض يقول اليوم: إن لغة العلم بدورها لغة أسطورية، ومن المستحيل أن يتحرّر الإنسان من الأسطورة، لا سيما وأن الأمور المتعالية لا تتاح مقاربتها إلا بلغة أسطورية. أياً كان، يُصار في هذا المنهج إلى ترجمة مفاهيم التراث الديني وادّعاءاته تحت عنوان (العقلانية) وضمن إطار العلمانية والحداثة.

ولا يفوتنا أن أهم سمة يتميز بها هذا المنهج هو أنه يرفع ـ بنسبة كبيرة ـ التعارضات المعرفية بين المقدمات المعرفية الذّهنية الدينية للإنسان الحديث من ناحية، وبين المقدّمات المعرفية المتعلّقة بالواقع الاجتماعي الذي يعيشه الإنسان الحديث من ناحية أخرى. بتعبير آخر إنه يرفع التناشز بين داخل الإنسان الحديث وخارجه إلى حد كبير.

على أن نقّاد هذا المنهج يؤكّدون أن ما يحدث هاهنا هو تفريغ للتراث من مضمونه الديني. وهذا النقد يبتني طبعاً على القول بأن المضمون الديني للتراث هو نوع من المثول حيال الأمر القدسي. وحتى لو لم نستخدم عبارة (الماورائي) ولم نقل إنه نوع من المثول حيال أمر ما ورائي، فسيجوز لنا القول إنه مثول أمام أمر قدسي، أو هو تجريب قدسي للحقيقة.

منهجية شلايرماخر(1)

أما المنهج الثالث فإن أبرز من نادى به في العالم المسيحي هو شلايرماخر الذي

---

(1) Friedrich Schleiermacher (1768 ـ 1834) المتكلم والفيلسوف البروتستانتي الألماني.



عاش قبل كارل بارث وبولتمان. إنه رأس الثيولوجيا الليبرالية في العالم المسيحي، وقد حذا حذوه آخرون من قبيل تيليخ[1]، وبانبورغ[2]، مع بعض التغييرات والتصرفات. تقوم ملامسة التراث في هذا المنهج على أساس اكتشاف ما ينطوي عليه الدين من تجارب دينية، لا سيما عند مؤسسيه، وذلك بمناهج تاريخية وظاهراتية، والتّدليل على حقّانية تلك التجارب وإلهيّتها أمام الإنسان الحديث.

كارل بارث كان يروم التأثير في الوعي الذهني للإنسان الحديث، من خلال تبليغ الخطاب الإلهي والتبشير به، أما المنهج الثاني فقد قام على الاختزال وترجمة كل شيء إلى اللغة العلمانية الحديثة، بينما يتقبل المنهج الثالث الإنسان الحديث كما هو، لكنه لا يتقبل أن تكون كل قدرات الإنسان الحديث، لاكتشاف تجربة الأمر القدسي وتصديق وقوعها قد استنفدت. إنها منهجية لا تتحدّث عن إعادة تشكيل الوحي، بوصفه إخباراً لله عن نفسه (من الأعلى إلى الأسفل كما أراد كارل بارث)، لكنها ترى فهم التجربة الدينية واستيعاب حقيقتها أموراً ممكنة بالنسبة للإنسان الحديث، وتؤكد أن علينا السعي لاكتشاف تلك التجارب الدينية التي تمثّل ركيزة كل تراث ديني، وأساس الخصوصيات المسيحية. إن التجارب الدينية الموجودة في أنواع التراث الديني تشكّل عبر اتصالها بتجارب المؤسسين نهراً جارياً من التجارب الدينية. وعلى الإنسان الحديث التمعن في حقيقة نهر التجارب الدينية هذا، وكيف أنه يمثّل حقاً ويتّسم بالحقية، أي كيف أن تجربة الله تجري في هذا النهر حقاً. إنه منهج لا ينقطع عن التراث الديني، ولا يتنكّر لمعارف الذهن الحديث، ولا يختزل شيئاً، إنما ينفذ إلى أعماق التراث الديني، ويبث فيه الحياة ثانية. يقول أنصار هذا النهج: إن على الإنسان الحديث في هذا المقام أن ينظر ما الذي حدث فعلاً في بداية ظهور الدين، وما الذي حدث بعد ذلك، فمثلاً ما الذي حدث في أوائل ظهور المسيحية وما بعد ذلك داخل التجارب الدينية المتوفّرة في التراث المسيحي؟ ما هي حقيقة تلك التجارب الدينية وعلى ماذا تدل؟ انها إذاً منهجية فينومينولوجية (ظاهراتية).

بالنسبة لتراثنا الديني الإسلامي يجب القول: إن الإنسان يريد تارة معرفة ما قاله الفلاسفة والمتكلمون عن حقيقة الوحي الذي نزل على رسول الإسلام، وتارة أخرى

---

(1) Paul Tillich (1886 ـ 1965) لاهوتي ألماني الأصل عاش في أميركا.

(2)ولفهارت بانبورغ Wolfhart Pannenberg أحد أشهر رموز الجيل الجديد من اللاهوتيين الألمان.



يرومون التطرّق بمساعدة الظاهراتية التاريخية إلى ما حدث يوم بعث رسول الإسلام، وما هي التجربة التي حصلت يومذاك. إننا نسمع الكثير عن سلوك النبي وأقواله، بيد أننا لا نتأمل في ما حصل يوم خرج الرسول من غار حراء وانطلق الوحي، وما الذي حدث حينما قصّ أمره على الآخرين؟ ماذا كانت تلك الظاهرات؟ ما هي ظاهريات الوحي وعواقبه؟ وكيف تمدّدت تلك التجربة؟ كيف ظهرت لاحقاً وعلى امتداد تلك التجربة، تجارب أخرى بأشكال شتى، كما عند العطار النيسابوري، أو سنائي الغزنوي، أو جلال الدين الرومي، فتكوَّن نهر التجارب الدينية في التراث الإسلامي؟ هنا تتجلّى أهمية التراث الديني. التراث الديني نهر تسبح فيه التجارب الدينية، ولا يمكن لإنسان يريد اتباع الدين الإسلامي العزوف عن مثل هذا النهر الذي تجري فيه التجارب الدينية. إننا بمساعدة تجارب الآخرين الدينية نكتسب القدرة على التجربة الدينية. إننا كائنات اجتماعية لا تعيش في الفراغ، وكل تجربة نتمكّن منها، نتمكّن منها داخل مناخ لغتنا وثقافتنا وتاريخنا. لو لم تتموضع التجربة الدينية داخل مناخ لغوي وثقافي وتاريخي معيّن، لما أتيح لأي من أبناء ذلك المناخ تحقيق أي تجربة دينية. هنا تثار قضية تأثير التراث واللغة الدينية على الإنسان المتديّن، وكيف أن التجارب منوطة باللغة والثقافة، ولا يمكن التوافر على تجربة من دون لغة وثقافة.

التراث والثقافة واقع نحرز فيه بعض التجارب، فلا يمكن التوفر على أية تجربة، داخل أي تراث وثقافة. المناخ الياباني والمعبد الياباني مناخ آخر يساعد على تحقيق تجارب معينة، والكنيسة تمهّد الأرضية لتجارب أخرى، المسجد يمكّن من تجارب غيرها.

الخلاصة هي أن المنهج الثالث هذا يُدخل الإنسان إلى نهر التراث الديني، ليريه ماهية تلك التجارب التي تشكّل أساس التراث الديني. يقوم منهج شلايرماخر على أساس النظرية القائلة: إن لكل إنسان تجربته للأمر المطلق اللامتناهي، التي يشعر بالانشداد إليها والارتباط بها. وتمثل هذه التجربة أساس الدين، وكل تراث ديني ما هو إلا هذه التجربة تشكّلت على صورة تراث ديني خاص، ويمكن اكتشافها والتأكد من حقيتها.

يقوم لاهوت المنهج الثالث على ركيزة التجربة الدينية، بينما يريد كارل بارث وأتباعه إعادة تشكيل الوحي، لكن شلايرماخر وأنصاره يرومون إعادة بناء التجارب الإيمانية الموجودة في التراث. إنهم يبدأون مشروعهم من (حادثة) الوحي، باعتبارها حادثة وقعت في العالم الإنساني، أي أن انطلاقتهم انثروبولوجية، وفي هذا المنعطف على ما



يبدو تكتسب إنسانية الدين معناها الصحيح. هل الدين إنساني أم لا؟ أخال أن أهم مناط لمعرفة ذلك هو، من أين نبدأ: من الإنسان أم من الله؟ إذا بدأنا من الإنسان، سيكون ما نبحثه إنسانياً، مهما كان العنوان الذي يندرج تحته. وإن لم نبدأ من الإنسان، سيكون ما نبحثه غير إنساني أو فوق إنساني. لم يبدأ كارل بارث من الإنسان، بل من الكلام الإلهي والوحي الإلهي. لقد أدرج الإنسان تحت قوامة الوحي الإلهي، لأنه ظن أنه يقف أمام حقيقة الوحي. كما لو وقف الإنسان أمام الشمس وبدأ بالتحدّث عن الشمس، وبالطبع سيستطيع بعد ذلك الإشارة إلى ما يمكن أن تفعله الشمس به، إلا أنه يبدأ حديثه من الشمس. ولكن ماذا لو لم تكن المسألة واضحة كالشمس؟ قد يكون الأمر على هذه الدرجة من الوضوح بالنسبة للعارف مثلاً، فيكون وضوح الله في عينيه وفؤاده كوضوح الشمس في أعيننا. اما إذا لم يكن وضوح الله ووضوح تلك الحقيقة القدسية بهذه الدرجة، عندئذ سيقول الإنسان (لأبدأ من نفسي) لأن ذاته واضحة بالنسبة له، ومن هنا كانت قراءة الدين في المنهج الثالث قراءة إنسانية، بمعنى أنها تنطلق من التجربة الدينية للإنسان، لكنها لا تتوقف عند حدود الإنسان. تبدأ من الإنسان وتصل إلى غيره، فالافتراض يقوم على أن الإنسان يجرّب في تجاربه الدينية حقائق متعالية أرقى من الإنسان. بينما يبدو أن المنهج الثاني الاختزالي لا يتجاوز نطاق الإنسان، ولا يتعالى إلى ما فوقه.

يقول شلايرماخر: إن تجربة الأمر المتعالي واللامتناهي تمثل لدى كل إنسان القاعدة الرئيسية لتدينه. وكان يعتقد بأن المسيحية تفسير لتلك التجربة، وبمستطاع الإنسان فهم وتفسير تجربة الأمر المتعالي اللامتناهي في التراث الديني المسيحي أكثر وأوضح وأشد إقناعاً وتطميناً مما في الأديان الأخرى. وكان يؤكد أن اللاهوت المسيحي يجب أن يكون بياناً لإعادة تشكيل تلك التجربة المسيحية الأولى للامتناهي. ولا بد لإعادة التشكيل هذه من أن تتم في إطار المعارف العلمية والنقدية المتراكمة في ذهنية الإنسان الحديث.

بهذه الطريقة سوف يُعترف بالحداثة، ويجري الحديث عن التجربة الدينية في داخل نطاق الحداثة، من دون اختزال الدين إليها أو تجاهلها. بهذا الأسلوب تتم دراسة التراث الديني والثقافات الدينية دراسة علمية تجريبية، كأرضيات للتجارب الدينية، وكمصانع منتجة وناقلة لهذه التجارب. يؤكد أنصار هذا المنهج: بما أن الرّكيزة الأساسية فيه هي تجربة الإنسان ذاته، إذاً سوف تستبعد كل أشكال المرجعيات. ولن يكون للمرجعية محل من الإعراب، لا المرجعية بمعنى خطاب موجود ينبغي اتباعه، ولا بمعنى المرجعية



الحداثية. لا مرجعيات الحداثة تطالب الإنسان باتباعها في هذا المنهج، ولا المرجعيات التراثية. مع أن الإنسان في هذا المضمار يعتمد على تجاربه الشخصية وفهمها وتفسيرها، إلا أنه بغية الانتفاع من التجارب المبثوثة في التراث الديني سيقصد أصحاب تلك التجارب ويستمد منهم القوة ويزدهر بوساطتهم.

أسئلة الحداثة في عالمنا

ما قلته هو الشيء الذي حصل في الغرب. ولكل واحدة من القراءات التي عرضناها أنصارها ومعارضوها بين اللاهوتيين المسيحيين في العالم الغربي. وكل واحد من هذه المناهج يمثل قراءة للمسيحية تطرح في العصر الحديث. وإذا نظرنا لمجتمعنا وسألنا عن واقعه، كان جوابي هو أننا حيال ثلاث قضايا رئيسة:

القضية الأولى: ما هو نوع تراثنا الديني أساساً؟ أعتقد بأننا لا نستطيع الحكم على مجتمعنا وتراثنا في ضوء الدراسات التي أجريت على التراث الغربي، فالمعروف أن ثيولوجيا المسيحية لا تزال حاضرة في كل أنسجة العلم والفلسفة والأبحاث الغربية، فالمفاهيم المطروحة، خصوصاً في العلوم الإنسانية والدراسات الاجتماعية، والسايكولوجية، والتاريخية، و... الخ، والمعطيات التي توفرها لنا هذه العلوم، مضافاً إلى أبحاث علماء الاجتماع والنفس، والتاريخ، والثقافة، والانثروبولوجيا الغربية، زاخرة بالمفاهيم المسيحية، ولكن بصورة مُعلمنة. لهذا نراهم حينما يحاولون الإجابة عن: ما هو التراث، وما هي الثقافة، وحينما يقدّمون نظريات اجتماعية حول الدين تكتسي جميع طروحاتهم ألواناً ثيولوجية مسيحية واضحة.

ولهذا يتشكّل بالنسبة لي سؤال كبير في هذا الصدد: كم من تلك البحوث نستطيع طرحه هنا، وإلى أي حد يجوز لنا تقييم أحوالنا وواقعنا بتلك المعايير والمفاهيم؟ يُستشف أن علينا في البداية التعرف بشكل واف على حيثيات تراثنا وملابساته وبنيته، لنفهم: أي نوع من التراث هو؟ وما هي العوامل التي أثّرت فيه؟ وكيف هي بنيته وهيكليته (إنني أتحدث هنا عن إيران بخاصة ولا أقصد عموم العالم الإسلامي)؟ ما هي مضامين وهيكلية التراث السابق للإسلام، واللاحق له، الذي ورثناه ولا نزال نعيش معه؟ ليس لهذا التراث المضمون ذاته والبنية ذاتها التي للتراث الديني المسيحي في الغرب، وهو ليس تراثاً دينياً بذلك المعنى، إلا أنه تراث ديني بمعنى آخر.



القضية الثانية: أن ننظر ما هي حقيقة الحداثة الآخذة بالتبلور داخل تراثنا؟ ما حقيقة هذا التيار الذي انطلق قبل حوالى 150 عاماً وما زال سارياً الى الآن؟ وبالتالي من هو المسلم الحداثي؟ وأيّ مخلوق هو المسلم الإيراني الذي يعيش في عصر الحداثة؟ وما هي مشكلاته؟ هل للمرجعية الدينية في تاريخ الإنسان المسلم ذات المعنى الذي لها في الغرب؟ وهل المشكلات التي تواجه المسلم في العصر الحديث هي نفسها المشكلات التي تعترض المسيحيين في الغرب؟ وإذا كانت القضية الحداثية الأهم في الغرب هي أن المعرفة والتاريخ تَعَلْمَنا تدريجياً، فهل يحدث الشيء ذاته في إيران اليوم، بحيث يمكن أن تصدق فيها العلمانية بمفهومها الغربي، أم أن المعرفة والتاريخ كان لهما بين المسلمين منذ البداية معانٍ دنيوية عقلانية ـ بشرية (علمانية)؟ أعتقد ان هذه الإشكاليات لم تنل حظها الكافي من البحث والدراسة الى الآن.

القضية الثالثة: ما نمط التّعاطي الذي يمكن ان نواجه به التراث في عصرنا الحاضر في إيران؟ وبعبارة أخرى، كيف تتبدى مشكلة التراث والحداثة عندنا؟ وفي ضوء هذه المشكلة ما هي القراءة التي بوسعنا اختيارها لمقاربة التراث؟ غريباً، حينما نجد أن إحدى القراءات الثلاث المذكورة قد حققت نجاحاً أوسع، فلا يصحّ أن نجعل من ذلك مناطاً لواقعنا وكل واقع في العالم. قد يقال إننا أيضاً لو أردنا قراءة تراثنا الديني عصرياً، فيجب أن نستخدم المناهج ذاتها التي وفرها لنا الغربيون واستخدموها في دراساتهم الاجتماعية، والثقافية، والتاريخية، والدينية، و... الخ. أعلم أن هذه الفكرة معقدة، لكنني أقول حتى لو لم يكن ثمة مناص من استخدام هذه المناهج، فينبغي أن يتم هذا الاستخدام بوعي وتفطن إلى فوارق تراثنا عن تراثهم، أي أن من يستخدم هذه المناهج لا بد أن يعلم على الأقل أن المسألة التي طرحت هناك غير التي تطرح هاهنا. يدلّ هذا التعقيد والقضايا والبحوث على طول الطريق الذي أمامنا: تشخيص بنية التراث ونسيجه، وتشخيص ماهية ما يحدث في مجتمعاتنا، وتشخيص ما ينبغي أن نفعله الآن، وكيف نقيم العلاقة بين التراث والحداثة، وأيّ سنخ من الإلهيات يجب أن ندون؟ هذه هي أبرز واجباتنا. وأعتقد بالطبع أن باستطاعتنا الإفادة بكثرة من منهجية النظر للتجارب الدينية المتراكمة في تراثنا الإسلامي (ما يشبه المنهج الثالث) لكنني أُرجئ شرح هذه الفكرة لفرصة أخرى.



أسئلة وتعليقات

○ هل تعتقد أن للحداثة شكلاً واحداً، أو من الممكن وجود حداثات متعددة؟ إنْ كان للحداثة معنى واحداً فلن يكون معنى للقول أي منهج حداثي يجب أن نختاره. إذ إن هذا قول لا يصحّ إلا مع وجود صنوف حداثية متعدّدة؟

□ الحداثة هي حداثة أيّ تراث، ويبدو أن ليس للحداثة شكل واحد. الحداثة واقع في حياة الإنسان يحلّ محلّ واقع آخر. الذي نعرفه نحن ـ أي الذي امتد تاريخياً إلى درجة يجوز القول معها أن جميع أبعاده قد اتّضحت ـ هو حداثة ظهرت في الغرب. لقد تمددت هذه الظاهرة تاريخياً منذ النهضة والإصلاح الديني وإلى اليوم، بحيث اكتسبت شكلاً معيناً، وصارت ممكنة النقد، وتبدت للعيان زواياها المختلفة. نحن حالياً أمام هذه الحداثة، ولكن هل هي ظاهرة عالمية ستستغرق كل أرجاء المعمورة بطريقة وخصائص متشابهة؟ التأثيرات التي تركتها الحداثة على العالم غير الغربي (كالعالم الإسلامي أو اليابان مثلاً) إلى أي شكل آلت أو ستؤول؟ هل ستتمخض عن حالة مماثلة لما في الغرب، أم عن شيء آخر؟

إنني لا أمتلك إجابة واضحة عن هذا السؤال، بيد أنني سأسوق مثالاً من اليابان. دخلت في نقاشات مع بعض الفلاسفة وعلماء الدين البوذيين في اليابان. البعض منهم كان خائفاً من الحداثة، وفريق منهم لم يكن كذلك. بعضهم يقول إن الحداثة جاءت وهي تعمل على نسف ثقافتنا. وآخرون أكّدوا أن بمستطاعنا التكيف مع الحداثة على أحسن صورة مع حفظ ثقافتنا. لاحظوا أن ذلك الذي يقول (بمستطاعنا التكيف مع الحداثة على أحسن صورة، والحفاظ مع ذلك على ثقافتنا) إنما يتحدّث عن حداثة يابانية. قال لي أحد علماء الدين اليابانيين: إن هناك في اليابان ثمانمائة ألف رمز إلهي (شخصي وعائلي)، مما يدل على أن مفهوم (الإله الواحد) غير موجود في ذلك البلد. وقد أدى هذا الواقع في اليابان إلى اختلاف في ملامسة الحقيقة القدسية بين الياباني والمسلم أو المسيحي، بمعنى أنه لا يوجد في اليابان مفهوم جامع متبلور ميتافيزيقي، يمكنه تفسير الوجود بنحو جامع للإنسان الياباني. وحينما يكون إله الإنسان الياباني على هذه الشاكلة، سيكون موقفه من الحقيقة القدسية يسيراً جداً، كإنسان يسبح في الماء بكل سهولة. إن مثل هذا الإنسان لا يحتاج إلى كثير من تغيير المفاهيم، لأجل التأقلم مع الحداثة، فهو في غنى عن استبعاد سلسلة من المفاهيم وإحلال سلسلة مفاهيم جديدة مكانها. تعارض الداخل



والخارج لا يحدث هنا إلا قليلاً. ثمة في اليابان أرقى أنواع التقنيات، بيد أن القلق الذي خلّفته التقنية للغربيين لم يتسرّب إلى اليابان حتى الآن (بحسب الظاهر). إنهم لا يزالون يحتفظون بتقاليدهم وموروثاتهم ويعيشونها، أي أن تكيّف التقنية، وهي من أبرز مظاهر الحداثة، مع الثقافة اليابانية، أسهل بكثير من تناغمها مع ثقافة المسلم. وعليه ربما جاز القول إن حداثة اليابان ليست نفسها بالضبط حداثة الغرب، إنما هي حداثة لها تركيبتها الخاصة، فالوعي النقدي في الحداثة الغربية يستغرق كل وجود الإنسان الغربي، ويسلبه طمأنينته، ويربك علاقته بتراثه، ويجعل حياته المحاذية لمرجعيات تراثه صعبة مستصعبة، إلا أن الحالة ليست كذلك في اليابان على ما يبدو. من هنا قد لا يمكن القول إن حداثتنا ستكون كالحداثة الغربية مائة بالمائة.

○ ذكرت أن التجربة الدينية تبدو في المنهج الثالث كما لو أنها نهر يجري فيه التراث، ووظيفتنا هي الدخول إلى هذا النهر. ولكن كما أشرت فإن كل تجربة لا تتشكّل ولا تكون ممكنة إلا داخل مناخ حياتي خاص، واليوم، نحن لم نعد نمتلك ذلك المناخ الحياتي أو تلك الميتافيزيقا، فكيف نستطيع المشاركة في تلك التجربة الدينية التي اكتنفها التراث؟

□ هذا البون ملحوظ على الغرب أكثر من أي إقليم آخر. والسبب هو أن للعالم الغربي تاريخه، وقد تبدّل ذلك التراث الديني ـ التاريخي بذاته، إلى واقع ليس دينياً بذاته. إنني أشك في أن الأمر كان على هذه الشاكلة في العالم الإسلامي. وأحسب أن حياة المسلمين بعامة لم تشهد مثل ذلك البون أو الانقطاع، ومردّ ذلك إلى أن التراث الذي عشناه نحن الإيرانيون المسلمون لم يكن دينياً بذاته، بل كان الدين عارضاً عليه. بمعنى أننا عشنا مع تراث كانت مفاهيمنا فيه مفاهيم إنسانية دنيوية عقلانية وليست قدسية، أو قل إن مفاهيمنا تشكلت على أساس احتياجات الحياة الإنسانية. التوجيهات والأوامر والنواهي دخلت على هذا التراث موجدةً الحلال والحرام، والجائز وغير الجائز، لاعتبارات أخلاقية. وبكلمة ثانية، لم تكن الأخلاق في تراثنا دينية بالذات، بل كانت في ذاتها عقلانية. وقد دخلت التوصيات الدينية ونشطت لدعم هذه الأخلاق العقلائية.

وفي ما يخص العقيدة حصل أيضاً ما يشبه هذه الحالة، فلم يكن بين المسلمين منذ البداية ما يناظر الـ Incarnation المسيحي، أي حلول الله في التاريخ. ورسول الإسلام (ص) لم يقل عن نفسه إلا أنه نبي. وقد بادر إلى الإعلان عن نبوته بطريقة جد إنسانية، أي قيل إلى جانب التبشير بنبوته (أنا بشر مثلكم)[الكهف:من الآية110]. وقد عاش إلى



جانب تبشيره بنبوته كإنسان عادي، مساهماً في جميع الأنشطة الإنسانية المألوفة، من حرب وغيرها. وحينما غادر الدنيا لم تقرر له مزايا غير عادية. حتى إن أحد الصحابة حينما نادى بعد وفاته إنه لم يمت رد عليه الجميع: كلا، لقد مات. وتبشيره بأنه نبي مرسل فُهم بطريقة إنسانية تماماً، بمعنى أن الإنسان هو الذي يُبعث رسولاً، أي إن الرسالة والنبوة بدأت من الإنسان. وبتعبير عصري، القراءة التي حصلت في صدر الإسلام لرسالة النبي محمد (ص) كانت قراءة إنسانية. بنية التفكير الديني للمسلمين كانت من هذا النمط. في مثل هذه البنية لم يكن النبي هو الذي جعل الناس يؤمنون بالله، فالرسول لم يجعل أهل الحجاز أو إيران أو مصر يؤمنون بالله، بل لقد كانت العقيدة بالله فاشية فيهم آنذاك، ولهذا احتلت الفطرة وفطرية الدين مكانة مرموقة عند المسلمين. لقد كانت هذه المعتقدات الدينية موجودة بين الناس، وقد آمن الناس برسول الإسلام على أنه رسول الإله الذي سبق أن آمنوا به. ولم تجر بين المسلمين حول الوحي نظير تلك الأحاديث التي جرت بين المسيحيين. إنني ألخّص كل هذا تحت عنوان المنحى الإنساني في الدين.

كان للمسلمين في معتقداتهم ورؤاهم النظرية منحى إنساني. وعلى صعيد الأخلاق كان الحال على ما ذكرنا. ولهذا لم تظهر بين المسلمين في العصور الأولى (معرفة مقدسة) كما حصل لدى المسيحيين. وإذا كان قد جرى بعض الكلام عن معرفة مقدسة إسلامياً، فقد حصل ذلك بين بعض العرفاء. أما التفكير الديني العام للمسلمين فلم يرتكز إلى المعرفة القدسية، بينما قام التفكير الديني العام للمسيحيين على تعاليم الكنيسة، وقد ادعت الكنيسة المعرفة القدسية. كذلك الحال بالنسبة لنظرة المسلمين إلى التاريخ، لذا لم يكن تاريخ المسلمين العام بدوره تاريخاً قدسياً. أثار بعض العرفاء قضية التاريخ القدسي، غير أن تاريخ المسلمين كان تاريخاً عرفياً دنيوياً. وما نقصده بهذا الكلام طبعاً هو تصورات المسلمين للتاريخ، لا إن القرآن يتضمن أو لا يتضمّن آية يمكن استلهام التاريخ القدسي منها. الذي أناقشه هو واقع الحياة الدينية للمسلمين، لا ما يوجد في القرآن من آيات. ومن يدري ربما لو تقصّينا واقع المسلمين لوجدناه مختلفاً عن بعض الآيات القرآنية تمام الاختلاف. ولندع جانباً أن البعض ناهضوا العقلانية في بعض أطوار التاريخ الإسلامي، لكن هذه المناهضة لم تكن الوجه البارز للتراث الديني الإسلامي. إننا لا نجد في تاريخ المسيحية مدينة كالبصرة وبغداد. لا يوجد ما يناظر هاتين المدينتين (إبان القرون الثالث والرابع والخامس للهجرة) في كل التاريخ المسيحي، أي إننا لا نعثر في ذلك التاريخ على مراكز تجتمع فيها المدارس والمذاهب المختلفة، ويطلق الجميع



آراءهم بأدلة عقلية قد تعتمد الدين أو لا تعتمده. وطبعاً هذا الحال يختلف عن مسألة أن الزنديق يُقتل إذا ظهر، فقتل الزنادقة كان من ممارسات الحكام، يلجأون إليها للحفاظ على عروشهم، أما ثقافة تلك العصور فلم تكن تستدعي هذه الأمور. إننا حين نراجع كتاب (مقالات الإسلاميين) للأشعري، نجده زاخراً بالعشرات من الآراء المتباينة حول العقيدة الدينية. أما تلك المجازر فكانت من فعل السلاطين. إنني أعتقد بأن سياسات الخلفاء لعبت دوراً جدّ مبرز في مثل هذه العصبيات والمذابح. أياً كان، يبدو أن تراثنا الديني لم يكن على الضد من الحياة العقلائية بل وحتى العقلانية. وبالطبع فإن عقل كل زمن يختلف عن عقل الزمن الآخر. لهذا أتصوّر أن السياسات المستبدة المتوجّسة من حرية التفكير والتعبير عن الرأي، لو أفسحت المجال، لكانت المشكلات النظرية الأساسية للمسلم في عصر الحداثة أقل مما يواجهه المسيحي التقليدي من مشكلات، فالمسيحي التقليدي يقف حيال تاريخ وتراث يختلف تماماً عن العالم الذي يسبح فيه أهل الحداثة. والظاهر أننا لا نعاني مثل ذلك. مشكلتنا الرئيسة هي أن التراث الديني يتحول إلى أدوات سياسية في أيدي السلطة التي تسلخه عن عقلانيته، حتى تتمكّن من مواصلة هيمنتها داخل فضاء غير عقلاني. هنا تثار العديد من الأمور كالفرق بين البابا والمفتي، والفرق بين الفتوى والدوغما، والفرق بين الكلام الإسلامي واللاهوت المسيحي القائم على معرفة غير عقلية، بينما يرتكز الكلام الإسلامي على الأحكام العقلية غالباً. كل هذه علامات اختلاف تراثنا الديني عن التراث الديني المسيحي. ومن هنا لا أشعر بقطيعة خطيرة بين تراثنا الديني، وبين ما ستؤول إليه من حداثة. هذا رغم مشاهدة مثل هذه القطيعة عند بعض الأشخاص. وطبعاً فهذا نقاش أعقد بكثير من أن تكون عملية صياغة نظرية متماسكة بشأنه عملية سهلة.

○ ذكرت أن التفكير القائم على تفتيش العقائد ينتمي إلى الماضي، وهو غير موجود في العصر الحديث. لكننا نلاحظ بعض مفكري العصر الحديث يتكلّمون عن الفكر الغربي والقدر التاريخي، وفكر بعد غد. كيف ينسجم هذا مع تلك الفكرة؟

السؤال الثاني: أين تقع آراء شخصيات مثل كيركغارد من المناحي الثلاثة التي أشرت إليها؟

السؤال الثالث: وهو يتصل بالدفاع عن عقلانية المعتقدات في الدين الإسلامي. ربما لو تقصّينا أوضاع كل الأقوام والأديان لألفينا فيها نقاطاً إيجابية كثيرة. وقد ضربت مثال



البصرة وبغداد، وأكّدت أن المسلم أقلّ مشاكل في التعامل مع الأفكار الحداثية، لكنني شخصياً لا أشعر بمثل هذا. فحقوق المرأة على سبيل المثال، ربما تعيّن علينا القول إنها تنتمي لذلك الزمن وذلك المجتمع، أما اليوم فهي لا تصمد للنقد، وما عاد بالإمكان استخلاص هكذا نتائج من النصوص الإسلامية بواسطة القراءات الحديثة. في مثل هذه الحالة يتحوّل الإسلام إلى ظاهرة تاريخية مكثت بعيداً في مطاوي التاريخ. وربما لم يكن من الصواب الالتزام به والقول إنه أكثر من المسيحية انسجاماً مع الحداثة.

□ لأجيب أولاً عن السؤال الثالث. إنني حينما أقول (المسلم) لا أقصد (المسلمين بالفعل). الذي أرمي إليه هو أننا نستطيع تفسير الإسلام على أساس المنهج الثالث بسهولة، ومن دون مواجهة مشكلات نظرية كلامية خطيرة، والشفيع هو أن جانباً كبيراً من تراثنا الديني عقلاني بذاته. لهذا أقول إنّ المسلم يستطيع إن أراد، التواصل مع الحداثة بسهولة أكبر. ولا أقصد به المسلم الموجود هنا وهناك. الواقع إنني لا أرى التراث الإسلامي مضاداً مطلقاً للحداثة، والسبب هو أن فجر الإسلام لم يشهد لا معرفة قدسية، ولا تاريخاً قدسياً. ولا أريد نكران أن المسلمين يواجهون في حالات عديدة بعض الصعوبات في تواصلهم مع الحداثة، بيد أننا نستطيع تذليل هذه الصعاب بسهولة، عن طريق قراءة ظاهراتية لفجر الإسلام. إذا قدمنا قراءة ظاهراتية تاريخية لفجر الإسلام، سيلاحظ كل نصّ وفق أرضيته التاريخية، وتكون النتيجة أن نتمكن اليوم من إدخال تغييرات عديدة على حقوق المرأة مثلاً. ولا أرى استخدام مثل هذه المناهج في تناقض صريح مع التراث الديني القديم، لأن ذلك التراث كان بدوره عقلانياً، ولا يتعارض مع تبني مناهج عقلانية جديدة.

أما القول بأن القضية إذا بلغت هذه الحدود فسيلتحق الإسلام بالتاريخ، ولن يعود موجوداً، فهذا ما لا أميل إلى قبوله. ما معنى أن يلتحق الدين بالتاريخ؟ إذا كان المراد عدم إمكانية فهم حقّية التجارب الدينية الموجودة في التراث الإسلامي، أو عدم إمكانية الاستعانة بالتجارب الموجودة في القرآن والسنة، أو لدى شخصيات، كالعطار، والرومي، وسائر أساطين التراث الإسلامي، للوصول إلى تجارب دينية جديدة، فلا بد لي من القول إن مثل هذا الامتناع لا يوجد لصالحه أي دليل أو برهان. انطلاقاً من قراءة ظاهراتية لفجر الإسلام وتطوره التاريخي يمكنكم القول إن هذه هي ذاتيات الإسلام، وهذه هي عرضياته. بمثل هذه المنهجية يمكنكم مثلاً اعتبار أحكام العائلة في صدر



الإسلام من العرضيات، فتكونون على استعداد لاستبدالها بأحكام أخرى في العصر الحاضر. هذه عملية لن تسفر عن زوال الإسلام، لأن بقاء الإسلام واعتناقه ليس رهناً بإثبات خلود بعض أحكامه، بل إن بقاء الإسلام منوط باستمرار الحوار مع التراث الديني والنصوص الإسلامية الأولى ولتكن النتيجة ما تكون.

○ ما أقصده من انضمام الإسلام للتاريخ أننا إذا أعدنا تشكيل قضايا من قبيل حقوق المرأة مثلاً، وقدمنا فيها قراءة جديدة تتّسق والتفكير الحديث، سنضطر إلى إقصاء الكثير من أبعاد الإسلام وتعاليمه. وبالتالي لن يبقى منه إلا ما هو أهزل بكثير من المسيحية، ولن يكون جلياً مناط أرجحية هذا الهزيل الباقي على الأديان الأخرى، وكيف يمكنه أن يكون أكمل الأديان؟

□ يتضح من كلامك أنك تُعنى بالأرجحية، لكنني لا أفكر بنفس الطريقة، إنما أقيم ديانة كل قوم بالقياس إليهم، وإلى إنتاجها وتنضيجها لتجاربهم الدينية. القضية هي ما يحققه الدين لأولئك القوم. إذا عبّرت عن الدين بشكل يسبغ النماء والغنى الديني على أصحابه، فهو دين كامل بالنسبة لهم. لو افترضنا أن ديناً من الأديان كان في السماء متكاملاً مائة بالمائة، لكنه لم يلبّ على الأرض أياً من حاجات الناس، فلا يعد ديناً كاملاً. هكذا ينبغي أن نفهم معنى الكمال. على كل حال، لسنا الآن في صدد إثبات رجحان دين على دين آخر، ثم اختيار الدين الأفضل، أو الدفاع عن دين معين، وإثبات بطلان الأديان الأخرى. ثراء الدين لا صلة له بتشريفات ذلك الدين وأحكامه، فقد يكون الدين رغم قلة أحكامه وتشريفاته غنياً ومثمراً جداً، بسبب تجاربه ومعارفه ومعتقداته.

وللإجابة عن السؤال الثاني، أقول: إن كيركغارد يصنف على منحى كارل بارث، فهو يطرح فكرة الطفرة الإيمانية، وهذا ما يتناسب تقريباً مع ذلك المنحى. فكرة الطفرة الإيمانية تشدد على أن الإيمان حالة إرادية، أشبه بالقفزة، لا صلة لها إطلاقاً بالمعطيات والاكتشافات العقلية. لذا كان وضع كيركغارد وضعاً أرثوذكسياً جديداً بمعنى من المعاني. الذي قدم تفسيراً وجودياً للكتاب المقدس هو بولتمان وليس كيركغارد. تكلم كيركغارد عن وجود الإنسان وحضوره حيال الله، وعن القفزة أو الطفرة الإيمانية، إلا انه لم يقص الأساطير عن المسيحية، بل أكّد على ضرورة فعل شيء يؤهّل الناس المعاصرين للاستماع إلى خطاب الله عن طريق الطفرة الإيمانية. تقنيته لاستماع الخطاب الإلهي هو الطفرة الإيمانية الإرادية، من دون أي تصرف في الأساطير أو مساس بها.



أما بخصوص السؤال الأول، فيجب القول: إن دعاة القدر التاريخي يرفضون الحداثة. ولكن ثمة من يتحدث عن الحتمية التاريخية، ويتقبل مع ذلك الحداثة كضرورة لا محيص من التأقلم معها. يلوح أن فريقاً من علماء الإلهيات المسيحيين والمسلمين يقولون بمثل هذا، أي إنهم لا يستمرئون الحداثة فكرياً ومعرفياً، إلا أنهم لا يجدون مفراً منها على المستوى العملي، لأن على المسيحيين والمسلمين العيش داخل هذه الحداثة في كل الأحوال. إنهم يرفضون التجانس المعرفي، ولكن عملياً، ومن باب جواز أكل الميتة للمضطر، يقولون: بما أن قدرنا التاريخي شيء آخر، فمع أننا نعيش اليوم حقبة ظلام، إلا أننا مضطرون للعيش بهذه الصورة. أياً كان، يبدو أن دعاة الحتمية التاريخية لا يرتضون الحداثة.

○ اكتفيت في حديثك بمقارنة الإسلام بالمسيحية، وربما كان الأفضل لو قارنا الإسلام باليهودية أو الزرادشتية، أو حددنا ما تركته الحضارة اليونانية عليه من بصمات، ربما كان ذلك أفضل من مقارنة الإسلام بالمسيحية، والخلوص إلى أن المسيحية غير منسجمة مع الحداثة بينما الإسلام منسجم.

□ لقد شرعت من المسيحية ومن التراث الديني المسيحي وانتقل الحديث بنا إلى الإسلام، لأن هذا ما تتطلبه طبيعة الموضوع المطروح. موضوعنا هو أنماط قراءات التراث في عصر الحداثة. وهنا كنا مضطرين للإفصاح عن هذا التراث الذي نناقشه، وعن الحداثة التي نتكلم عنها، وتشخيص التراث الذي تكاثفت حياله هذه القراءات. ولو لم نفصح عن هذه الأمور لوجب تغيير الموضوع. لم يكن مدار البحث هوأن المسيحية مغلقة والإسلام منفتح، بل كان إشارة إلى جغرافيا المشكلة بين التراث والحداثة، في أي إقليم ظهر هذا الجدل؟ وإلى أي البلاد والأديان ينتمي؟ حينما نقول جدل الحداثة والتراث، أو قراءة التراث، وما يوجد في هذا الحقل من نظريات، فلا بد من ذكر الجغرافيا التي تكوّنت فيها هذه الإشكالية وظهرت إلى النور، ولا بد من الإفصاح عن معناها. وقد نوّهت إلى أن هذه المشكلة انطلقت من العالم الغربي، وقد كان التراث هناك تراثاً مسيحياً، وكان لا بد من الإلماع إلى كون هذا التراث دينياً بطبيعته وبذاته، بينما الحداثة بطبيعتها تتمرد على كافة صنوف المرجعية، لذلك حينما أرادوا رسم العلاقة بينهما رسموها بهذه المناهج الثلاثة. وأخيراً قلنا إننا لا نستطيع انتزاع بضع عبارات كمّية من هذه النقاشات، وتطبيقها بحذافيرها على تراثنا الإسلامي. إذ يبدو أن الوضع هاهنا مختلف، ولابد له من



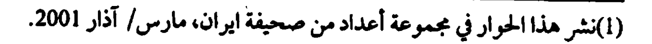
آليات وأدوات خاصة به. على كل حال، لست من أهل الجدل الديني، ولم أكن في مقام إثبات رجحان هذا الدين على ذلك الدين، ولم أقصد الغض من قيمة المسيحية وتضخيم منزلة الإسلام، بل توخّيت مجرد إثارة نقاش علمي ـ تحليلي.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الثالث

كيفية القراءة الإنسانية للدّين[1]


(1)نشر هذا الحوار في مجموعة أعداد من صحيفة ايران، مارس/ آذار 2001.


مكتبة
الفكر الجديد

❍ في مواضع شتّى من كتاب (نقد القراءة الرسمية للدين) قدّمت تعاريف متنوعة لـ (القراءة الرسمية)، ما هي القراءة الرسمية للإسلام على وجه الدقة؟ هل هي القراءة الفقهية، أو القراءة الحكومية، أو القراءة الفقهية ـ الحكومية؟

❑ ما قصدته في هذا الكتاب من القراءة الرسمية هو القراءة (الفقهية ـ الحكومية). إنها قراءة الذين إذا أرادوا تحديد علاقة الإسلام كدين بالسياسة والسلطة في العصر الراهن، استخدموا اللغة الفقهية، وطفقوا يحدّدون التكاليف الشرعية للمؤمنين في هذا الباب. فكما نراهم يتحدّثون بهذه اللغة في أبواب العبادات، مستعملين مفردات مثل يجوز ولا يجوز، وواجب وحرام، وصحيح وباطل، كذلك نراهم يفعلون لتحديد العلاقة بين الإسلام والسياسة والسلطة. إن استعمال هذه اللغة والمفردات في مضمار العبادات يعني أن المؤمن في مقام العبادة يطبق ممارساته العبادية على هذه العناوين، وينطلق منها في حياته الشعائرية. إن للمؤمن في حياته مراسيم في مقام العبادة، أي إنه يعمل وفقاً لمراسيم ونماذج دينية محددة سلفاً لها معانيها الرمزية، وتعبّر عن عقائده، وتجاربه، ومشاعره الدينية الضاربة بجذورها في نسق تشكيل التراث الديني.

إن الإسلام الفقهي ـ الحكومي يتحدّث باللغة ذاتها في ميدان السياسة أيضاً. بمعنى أنه يروم أن تكون للمؤمنين حياتهم المراسمية على الصّعيد السياسي، والحكومي أيضاً. فالقراءة الرسمية لا تقدّم نظرية فلسفية في مضمار نوع السلطة، وبرامجها، وواجباتها، وتعريف العدالة، بل تكتفي بتحديد سلسلة من الدساتير، والترتيبات، والآداب، والمحللات والمحرمات والواجبات، والمجازات وغير المجازات (الفتاوى)، وتطلب من المؤمنين إدارة سياستهم وحكومتهم طبقاً لها. وقد يتحدّث أنصار هذه القراءة في بعض الأحيان عن متطلبات الزمان والمكان، أو الاجتهاد الملائم للزمان والمكان، بيد



أن هذا لا يعني تغيير اللغة والرؤية في ما يتعلّق بقضايا الحكومة، بل يعني تقديم أحكام شرعية جديدة في ميدان السياسة والسلطة بموازاة تغير الزمان والمكان، وتحديد هل إن الممارسة الفلانية الجديدة في عالم السياسة والحكم جائزة أو غير جائزة، وهل هي واجبة أو محرّمة.

يقوم هذا النمط من التفكير والكلام على أساس مفهوم (التكليف الشرعي)، وقد كان جانب من طروحاتي في ذلك الكتاب يدور حول محور تعذّر الكلام بلغة التكليف في باب السياسة والحكومة في هذا العصر. إنني افترض أن المجتمعات الإسلامية قد دخلت دائرة الحداثة بالفعل، شاءت أو أبت، والسياسة والحكومة في الحداثة تعود إلى: العلم، والفلسفة، واختيار الإنسان، ولهذا يتعذّر في كل المجتمعات المسلمة تحديد العلاقة بين الإسلام والسياسة والسلطة بلغة تكليفية. طبعاً ثمة للإسلام رسالة سياسية، إلا أن تشخيص علاقة هذه الرسالة بالقضايا السياسية والحكومية في العالم المعاصر ينبغي أن يتم بصورة أخرى لا بلغة التكليف. في كتاب (نقد القراءة الرسمية للدين) ذكرت هذه النقطة المهمة، وهي: إنهم طرحوا القراءة الفقهية ـ الحكومية للإسلام من زاوية حسابات المصالح السياسية، فأفرز ذلك عواقب وخيمة، شرحتها في مظانها من الكتاب.

○ لماذا بات التحدث بلغة التكليف صعباً بل متعذراً في العالم الحديث؟

□ لقد اتّسعت مديات اختيار الإنسان في العصر الحديث بنحو كبير جداً، فحلّ الاختيار محلّ الاستسلام للقدر والمصير(1). إن تأسيس النّظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية في العصر الحديث يستلزم الحرية والاختيار، الاختيار ما بين نظم مختلفة وقيم مختلفة. وهذا ليس اختياراً بين الحق والباطل، أو بين الصحيح وغير الصحيح، بل هو اختيار ما بين أمور متعددة ممكنة، لكل منها دلائله ومبرراته، وبالتالي فإن اختيار أيّ منها لا يمكن أن يتم بجزم وقطع، بل بمجرد ترجيح أدلة على أدلة أخرى.

هذه نقطة أضحت في عصر الحداثة تستغرق كافة النظريات والمؤسسات الاجتماعية، بما في ذلك النظريات والمؤسسات السياسية. في عصرنا الحاضر وفي بلد كبلدنا - وهو بلد إسلامي ذو عراقة وسابقة دينية - خيارات متعددة ومتباينة لأمور من قبيل: كيفية الزواج، وكيفية تربية الأبناء، واختيار المهنة والعمل. فرغم كل التعاليم التقليدية، والأعراف، والآداب التي ورثها مجتمعنا منذ القدم عن تعاليمنا الدينية وغير الدينية

---

(1) راجع مقدمة الفصل السابق (ثلاث قراءات في عصر الحداثة للتراث الديني المسيحي).



في هذه المجالات، إلا أن مراجعة الناس فيها للمستشارين النفسانيين وباقي الخبراء والمختصين يزداد يوماً بعد آخر. وهذا يعني عدم وجود طريق واضح أمام الأفراد في مثل هذه الأمور، إنما هم يقفون حيال طرق متعددة، وعليهم اختيار أحدها. وهذا الاختيار لا يعني بالضرورة تشخيص طريق الحق، وتجلّي بطلان الباطل، إنما هو مجرد تفضيل أدلة على أدلة. وكذلك الحال في المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية للمجتمع: أي نظام يجب أن تعتمده المؤسسات السياسية في المجتمع وأية برامج؟ وأيّ النظريات الأكثر قبولاً في ما يخصّ شكل السلطة؟ وما هو معنى العدالة التي تمثل أبرز أهداف السلطة؟ وكيف ينبغي أن تحقق؟ وما شاكل من المسائل، وهي كلها من القضايا **الفلسفية والعلمية المختلف عليها، والتي توجد حولها نظريات متعددة، ومتفاوتة** جداً. ما من أحد يستطيع الادعاء أن بالإمكان اختيار نظرية من بين النظريات المتنوعة المطروحة، بوصفها حقاً مطلقاً، وإثبات صحّة كل البراهين الدالة على حقيّتها وبطلان النظريات الأخرى. هذا الواقع دفع أفراد المجتمع إلى الانتخاب والاختيار، من أجل ترتيب مؤسساتهم السياسية، ورسم صلاحياتها وأهدافها وبرامجها.

إذا كان هذا هو الواقع في العالم الحديث، فكيف يمكن التحدث عن هذه الموضوعات بلغة التكليف؟ الانتخاب بحد ذاته شيء لا يمكن فرض لون معين منه على أحد. إن اختيار شيء من بين عدة أشياء أمر يتناقض تماماً مع فرض شيء على الإنسان. التكليف لا يكون ذا معنى إلا إذا وقف الحق أمام الباطل، فيكون التكليف: أن اعملوا بالحق، واجتنبوا الباطل. أما الانتخاب فيقتضي بطبيعته أن يبادر الشخص بنفسه إلى التقييم، ثم يخلص إلى نتائج، ويختار طريقه في ضوء ما توصل إليه من نتائج. الاختيار ينسجم مع مفهوم (حق الاختيار) ومع لغة (الحق)، ولا معنى لفرض الاختيار أو تكليف الإنسان به، لأن الاختيار في ذاته يقوم على الاقتناع العقلاني والداخلي أو العملي للإنسان. وبالطبع فإن الأفراد المؤمنين في مثل هذه الظروف يحاولون طرح سؤالهم بالنحو التالي: بالنظر لواقع الحداثة في العصر الراهن، مع أي الأنظمة السياسية والمجاميع القيمية يمكن لإيمانهم أن ينسجم أكثر؟ وغني عن القول إن هذا السؤال ليس سؤالاً عن تكليف رغم أنه يحمل همّ الدين الذي صاغه كسؤال. وحينما تتضح الإجابة سيكون ترتيب الآثار عليها اختياراً هو الآخر.

حينما أقول ليس بالمقدور في العصر الحديث مناقشة هذه الأمور بلغة التكليف، فلا



أعني تعذّر قيام علاقة بين إيمان المؤمنين وقضايا السياسة والسلطة، بل أقصد تعذر إقامة هذه العلاقة بواسطة لغة تكليفية، ولا مناص من استخدام لغة أخرى. يمكن استخدام لغة التكليف في مقام الإرشادات الأخلاقية، إلا أن هذا غير ممكن في مقام تشكيل المؤسّسات السياسية. فمن الجليّ أن اختيار مؤسسة سياسية ـ اجتماعية، أو اتخاذ قرار سياسي سليم (نقصد بالسليم العادل المرجّح وليس الحق) غير متاح إلا في ظل الحوار وتبادل وجهات النظر. وطبعاً يمكن لبعض المرجعيات الدينية في عصر الحداثة أن ترسم تكاليف معينة، فتحرّك الجماهير العاديين في بعض المجتمعات، بمعنى أنها تستطيع خلق تيارات سياسية، بيد أنها ستعجز عن فعل ذلك امام المفكرين والنخبة، لأن المفكرين والنخبة يريدون الاختيار، ووعيهم وعي انتخابي، ولا يمكن مخاطبتهم بلغة التكليف. لكن، ماذا سيحدث حينما تحرّك لغة التكليف شرائح الناس المتدينين المستقلّين عن النخبة؟ سوف تنفصل النخبة عن الناس والسلطة (بمعنى مجموعة أجهزة الحكومة)، ولأن السلطة في العصر الحاضر لا يمكنها العمل إلا بالاستمداد من فكر النخبة، يقع الشرخ بين السلطة والنّخب، وتعجز الأولى عن تغذية نفسها بالشكل الصحيح، وبالتالي ستقعد عن ممارسة مهماتها بصورة موفقة. وعدم كفاءة الدولة سيباعد بينها وبين الجماهير أيضاً. بل إن عدم الكفاءة يهدد حتى شرعيّتها السياسية. وبالتالي فإنّ ما كان يبدو تنافراً بين النخبة والسلطة، سيؤول في نهاية المطاف إلى تباعد بين الجماهير والسلطة. إذا تخلّت الحكومة عن النخب، قد تنجح في بعض الأطوار التاريخية، كفترات الحرب والدفاع والثورة، عن طريق تحفيز مشاعر الجماهير، واستخدام لغة التكليف في طرد الأعداء من أرض الوطن ودحرهم، وما إلى ذلك، بيد أن مثل هذه السلطة لن تنجح أبداً في إدارة المجتمع والتنمية الاقتصادية والسياسية والثقافية بطريقة عقلانية.

قد يردّ بعض الباحثين على هذا الرأي بالقول: ألا توجد في دساتير المجتمعات الحديثة المتقدمة بعض التكاليف إلى جانب الحقوق المقررة للأفراد؟ ثم ألا تعدّ مواد كل دستور ضرورية التنفيذ (تكليف) لمواطني ذلك المجتمع؟

الجواب هو أن تلك التكاليف موجودة طبعاً، ومواد الدساتير ملزمة بلا شك، إلا أن المواطنين أنفسهم باستخدامهم لحقوق مواطنتهم، وهي جزء من حقوق الإنسان، يضفون الاعتبار على الدستور وما فيه من تكاليف. إنهم هم الذين يصوّتون للدستور، ويمنحونه، الاعتبار والقيمة، ولا أحد يخاطبهم بلغة التكليف في اختيار النظريات والمؤسسات



السياسية المذكورة في الدستور وتنظيمها. الواجبات والتكاليف والإلزامات تأتي منطقياً بعد حقوق الإنسان، والبعد الإلزامي لكافة الواجبات السياسية ينبثق من الاعتراف والتمتع بالحقوق وليس العكس. وهكذا فإن موضوعة (حقوق الإنسان) تتقدّم في الفلسفة السياسية للعالم المعاصر على موضوعة (تكاليف المواطنين وواجباتهم).

❍ ما هي المناهل التي كانت النزعة التكليفية تغترف منها تنظيراتها في العالم القديم؟

❑ كان التصور السائد في المجتمعات التقليدية أن نظام العائلة أو السلطة هو (الوضع الطبيعي). وكان واجب الأشخاص هو تشخيص الوضع الطبيعي الصحيح والعمل بمقتضاه، فمثلاً حينما يقال إن على المرأة إطاعة الرجل داخل العائلة، فقد كان هذا التكليف مفهوماً تماماً، لأن التصور السائد آنذاك هو أن نظام العائلة يتبع نظام الخلقة، وهو جزء من نظام الخلقة العام. والخلقة هي التي جعلت الرجل مديراً للعائلة، والمرأة محافظة على الوضع الداخلي لها. إن الرجال هم صنّاع الحضارة، والنساء منجبات ومربيات الرجال، الذين يتولّون صناعة الحضارة. في نطاق مثل هذا التصور للوضع الطبيعي، لن يكون الرجل رئيس العائلة فحسب، بل هو رئيس المجتمع أيضاً. كان هذا الواقع سائداً في كل مكان من العالم تقريباً. في العالم التقليدي، كانت لغة التكليف تتطابق مع جملة من الأمور الواقعية الطبيعية. الأمور التي يجب أن لا تتغير، وهي لا تتغير فعلاً. ينبغي ان لا يخطر ببال أحد تغيير ذلك الواقع السياسي والاجتماعي، أو تلك العلاقات العائلية. كانت فكرة التغيير بمثابة الثورة على نظام الخلقة. إن فكرة عدم إمكانية التغيير، وعدم جواز التغيير، هي الفكرة التي تسارع أينما ظهرت إلى تشييد التكاليف والمحللات والمحرّمات على مصالح ومفاسد واقعية دائمية. وهي فكرة كانت موجودة حتى في تراثنا وثقافتنا. في مثل هذه الرؤية يقوم كل تكليف وحكم على أساس مصلحة واقعية دائمية، مصلحة تكفل إمّا سعادة الدنيا أو سعادة الآخرة، أو السّعادتين معاً. المصلحة الواقعية الدائمية هي العناية بالوضع الطبيعي المخلوق، فمثلاً، للنظام السياسي وضع طبيعي مخلوق بأدوات وعناصر طبيعية، يُعنى بمصالح محدّدة سلفاً. إذا صدر حكم بضرورة القيام بالمهمة الفلانية أو ترك العمل الفلاني، فإن هذا يبتنى على مصالح مخلوقة مسبقاً، وعلى بنية ونظام مخلوقَين سلفاً. والمراد بالتكليف هو مراعاة تلك المصالح المقدّمة على العمل. هذه الفكرة بالذات هي الغائبة عن الوعي الحداثي، وحتى عن وعي المسلمين في العصر الراهن، فما عاد بالإمكان تصوّر وضع طبيعي مرسوم مسبقاً للنظام السياسي



والثقافي والعائلي، وحتى للنظام القيمي. وقد يكون هنالك من يلعنون الآخرين، لأنهم تسببوا في ضمور رؤية (الوضع الطبيعي) ويقولون: إن الوعي الحديث الذي يركّز على إمكانية الانتخاب من بين عدة خيارات قد سلب من الإنسان إنسانيته.ولكن أولاً: لم يظهر الوعي الحداثي بمخططات عمدية من أشخاص معينين، وثانياً: الواقع الذي نعيش فيه على كل حال هو واقع الوعي الحداثي النقدي. المسلمون أيضاً يعيشون اليوم وفق (دساتير) مدوَّنة، وهذا معناه اختيار أسلوب الحياة السياسية. بل لقد تحولت حتى أسس الحياة السياسية للمسلمين[1]. في إطار مثل هذا الوعي والواقع تحديداً ينبغي البحث عن العلاقة بين الإسلام والسياسة والسلطة وتعيينها.

○ هل ينسجم هذا الواقع والتحول مع النظرة الدينية للعالم؟

□ إنني لا أؤمن بحصر الدين في نظرة دينية واحدة ثابتة. أعتقد أنه لا يصح القول بوجود نظرة دينية ثابتة واحدة، إذا توفّرت في كل العصور كان الدين موجوداً، وإن لم تكن موجودة لم يكن الدين. فالنظرات والرؤى الدينية قد تتفاوت عبر الأزمنة. يمكن القول إن النظرة الدينية القديمة تنسجم مع رؤية (الوضع الطبيعي للأشياء) ومع ثقافة تلك العصور ومجتمعاتها، و...، أما في العالم الحديث فما عادت تلك النظرة مستساغة لدى كثير من الناس، لذا ينبغي أن تظهر فيهم، وقد ظهرت، نظرة دينية جديدة. ربما كان القاسم المشترك بين كافة النظرات الدينية في العصور المختلفة هو أن الإنسان يتجاوز نفسه والعالم، ويرغب في تجريب الحقائق والوصول إلى حقائق متعالية. لكن أدوات هذا الأمر ومقدّماته وآثاره متباينة تماماً في العصور المختلفة. إن عبور الذات والعالم هذا قائم حتى في العصر الحاضر.

في كل الأحوال، نحن نعيش في زمن حل فيه الاختيار والانتخاب محل الاستسلام للقدر. في العهد الماضي أرادوا اتباع القدر، أي تشخيص ما تم تقديره سابقاً والعمل وفقاً له. غير أن النظرة القدرية تركت مكانها اليوم لنظرة اختيارية، فتحولات العلم والمعرفة البشرية، وظهور التقنية، تآزرت كلها لتفتح حيال الإنسان، وعلى شتى الصعد، آفاقاً جديدة في حياته. إنها آفاق تنفتح أمام الإنسان في مجالات العلم والفلسفة والفن والسياسة. المجتمعات تفتح أمام نفسها آفاقاً جديدة باستمرار، ولا أحد يدري إلى متى

---

(1) في هذا الخصوص راجع البحث الموسع في فصل (أزمة القراءة الرسمية للدين)، من كتاب (نقد القراءة الرسمية من الدين).



سيستمر هذا السياق، بيد أن الإنسان الحديث يعي جيداً أن حياته آخذة بالاتساع، بمعنى أن أنواعاً وصنوفاً مختلفة من الحياة تظهر إلى النور باستمرار. وربما كان هذا هو الفارق الأبرز الذي يميز عهد الحداثة عن العصور التقليدية القديمة. في العهد التقليدي كان الإنسان يعيش بفكرة القدر، أما في عهد الحداثة فالإنسان ينير الطريق أمامه باستمرار، ويتقدّم إلى الأمام خطوة خطوة، وكأنه يضيء الأقاليم الغارقة بالظلمة أمامه واحداً تلو الآخر. إنني حينما أستخدم تعابير الإضاءة والتقدم إلى الأمام لا أتغيا طبعاً إصدار حكم أو تقييم، ولا أقصد حتى الكمال بمعناه الفلسفي، إنما أرمي فقط إلى التحول والتعقيد والتنوع. إنه واقع لا يظهر فيه الحق بشكل كامل ولا الباطل[1].

ومع ذلك، يمكن القول إن الإنسان المؤمن رغم تعذّر كلامه بلغة التكليف في العصر الحاضر، عند التحليل العقلاني للسياسة والحكومة والاختيارات العقلانية، إلا أنه يستطيع دوماً حمل هموم إطاعة الأوامر والنواهي الإلهية، بمعنى أن يسأل: في عالم بهذه الخصائص، ما هي المؤسسات الحكومية والاجتماعية والاقتصادية، وما هي السياسات والبرامج التي يكون اختيارها أقرب إلى تحقيق واجباته أمام الله، سواء كان هذا الواجب واجب الإيمان، أو واجب خدمة الآخرين، أو خدمة العدالة، أو الأخلاق، أو... إلخ، بعد أن يجري الإنسان المؤمن جميع حساباته العلمية والفلسفية، ويقيم النظريات المختلفة، ويقف موقف الانتخاب، سيسأل نفسه: كيف سينسجم إيماني مع هذا الانتخاب؟ وسيصل بالتالي إلى (رأي) واحد حول هذا الشأن لا أكثر، وبعدها سوف ينقد السياسة والسلطة من منطلقات إيمانية. وهذا يختلف جوهرياً عن أن يبادر البعض لإطلاق تكاليف شرعية يديرون بها شؤون السياسة.

○ أنت تعتقد بأن فرص الاختيار تضاعفت أمام الإنسان الحديث، وازدادت في الوقت ذاته المعايير غير الدينية للانتخاب. بعبارة أخرى، تقول إننا نواجه في العالم الحديث صعوبة الاختيار، لذلك ينبغي استبدال لغة الحق بلغة التكليف. السؤال هو: ألا يمكن الوصول من تلك المقدمة إلى نتيجة معاكسة للنتيجة التي توصلت إليها؟ بمعنى ألا يمكن القول: بما أن عملية الاختيار قد غدت صعبة، فقد تضاعفت حاجتنا إلى مرشد إلهيّ غيبيّ؟

□ ما رميت إليه من استبدال لغة الحق بلغة التكليف هو أن على المؤمنين في العصر

---

(1) لاحظ القسم الأول من مقال (ثلاث قراءات في عصر الحداثة للتراث الديني المسيحي).



الحاضر أن يبدأوا مباحث الحكومة والسياسة من أنهم يتوخّون صيانة حقوق الإنسان بما هو إنسان، وهذا يعني بناء كافة الأنظمة الاجتماعية على أساس (حقوق الإنسان). وقد أوضحت هذه الفكرة بالتفصيل في فصل (حقوق الإنسان) من كتاب (نقد القراءة الرسمية للدين). وسلّطت الضوء على العقبات الظاهرية الدينية في طريق هذه الفكرة وتطبيقها، وقد أشرت إلى تجانسها مع الإسلام، بشرط العدول عن فتاوى الماضين، بل وأكدت أنها من المقتضيات الحتمية للالتزام بالإسلام في العصر الحاضر، ففيها يتجسّد وفاؤنا لرسالة النبي الأكرم (ص)، وفي قبولها وجعلها أساس نظامنا الاجتماعي علامة على التزامنا بالإسلام الصحيح. أما المرشد الغيبي، فإذا كان المقصود به، أن الإنسان حينما يقف حيال مفترق طرق، يتدخّل فجأة عامل غيبي في حياة الإنسان، ويغير من نظام العلية في العالم، ليحدّد موقف الإنسان بنحو قاطع، فيقول: (أيها الإنسان المبتلى بهذه المشكلة، يقول الله لك اسلك هذا الطريق)، فمثل هذا التصور غير مقبول طبعاً. والواقع أن كل ما جاء في أنواع الهداية الدينية هو بحد ذاته جزء من ثقافة الإنسان المنتخب المعاصر، وليس شيئاً خارج ثقافة هذا الإنسان. وبتعبير آخر، رغم توفر الإنسان الحديث على نصوص دينية (أو الإرشادات الغيبية) وفلسفية وعلمية، ورغم كل ما يمتلكه من أرصدة، إلا أنه مبتلى بمثل هذا الوضع، ويقف على مفترق طرق. المسألة هي أن الإنسان يعيش هذا الواقع، رغم كل أرصدته الدينية وغير الدينية. وإذاً، فأقصى ما يستطيع مثل هذا الإنسان قوله هو أن الله يريد مني على صعيد السياسة والحكومة اختيار ما أراه لصالح الإنسانية والعدالة. لم يطلب مني أكثر من هذا، لأنني لا أعلم ولا أستطيع أكثر من هذا.

○ لنعد إلى السّياق الرئيسي للبحث. أدليت ببعض الإيضاحات حول تعريف (القراءة الرسمية) والسؤال هو: ما هي تأثيرات الطابع الرسمي في قراءة معينة للدين على منحى تلك القراءة ومضمونها؟

□ إنّ رسمية القراءة في الوقت الحاضر تساوي القراءة التكليفية لرسالة الدين في مضمار السياسة والحكومة. مثل هذه القراءة لا تستطيع إيصال رسالة الدين في هذا الميدان، ولأنها تعرض باسم الدين، ستوحي بأن الدين لا يتوفّر على رسالة في السياسة والحكومة، وليس هذا وحسب، بل إن كل أنماط النظرة الدينية للسياسة والحكومة ستغدو عقبة معرقلة.

ما هي رسالة الدين؟ رسالة الدين في عصرنا هي خلع المعنى على علاقة الإنسان



بالله. إنّ أزمة العصر الراهن أزمة معنى الحياة ومفهومها، وبمستطاع رسالة الدين في العصر الراهن أن تسبغ المعنى على حياة الإنسان مع الله (سواء كان إلهاً شخصياً أو غير شخصي). إذا قال مفسرو الدين: إن من حق الأفراد الانتخاب في الحكومة وفي السياسة، والدين لا يعارض حقوق الإنسان، بل يعترف رسمياً بحق الإنسان في الاختيار، وعلى المؤسسات الاجتماعية والسياسية للإنسان (بما في ذلك الإنسان المسلم) أن تنظّم على أساس حقوق الإنسان، ويكون هدفها العدالة الاجتماعية، عندئذ يستطيع الدين الاحتفاظ لنفسه بدور العامل الذي يسبغ المعنى على الحياة. وفي هذه الحالة ستكون رسالة الدين لعالم السياسة قد أبلغت بصورة صحيحة، ويمكن أن يكون لها معناها في الوقت الراهن. أما إذا سدّد الدين التكاليف للإنسان المنتخب المعاصر من الأعلى، سالباً حريته وحقه في الانتخاب، فسيكون في الواقع قد سلبه حريته، وحينئذ لن يبقى فيه مكان لمعننة الحياة، إذ لن يبقى هنالك إنسان حتى يكون لحياته معنى. إن التكاليف الإلهية في القضايا الأخلاقية مسألة أخرى، لها اعتبارها في موضعها. أما في ما يخص الحياة السياسية، فيبدو أنه لا يمكن الحديث إلا عن تكليف واحد هو العمل بـ (العدالة) وهي مسألة أخلاقية[1].

من جهة أخرى، جليّ أن القراءة التكليفية للدين إذا اكتست الطابع الرسمي على صعيد السياسة والحكومة، فستمنع القراءات الأخرى، وبهذا سيتم تحريف حتى معنى (القراءة) الدال على التنوّع والتكثّر. فليست رسالة الدين وحدها هي التي سوف يتم تحريفها، بل إن معنى القراءة ذاته سيتم تحريفه أيضاً. أي إن (الهرمنيوطيقا) ستنكر بشكل رسمي. وإذاً، فرسمية مثل هذه القراءة ستلغي رسالة الدين في شؤون السياسة والحكم، وستلغي أيضاً القراءة ومعناها. وستكون النتيجة أن يتحول الدين والقراءة الدينية إلى أيديولوجيا غير مقبولة، وهذه هي حكومية الدين. الجميع اليوم يرفضون حكوميّة الدين، إلا أنهم لا يلتفتون إلى أن سيادة القراءة الفقهية ـ الحكومية لا تعني سوى حكومية الدين. إذا لم يكن الدين حكومياً، ستكون للقراءات المختلفة حقوق متساوية، بينما الأمر ليس كذلك حالياً. وإذا قال البعض: إنّ معنى أن لا يكون الدين حكومياً، هو أن لا يعلن السّاسة والمسؤولون عن قراءة معينة، بينما يعلن أفراد أو جماعة أو طبقة خاصة عن قراءة معينة

(1) أوضحت في فصل (حقوق الإنسان) من كتاب (نقد القراءة الرسمية للدين) كيف يستطيع المسلمون تقبل (حقوق الإنسان) وهي حقوق عرفية غير دينية، من منطلقات الدين والتدين.



تجعلها السلطة أساساً لعملها، ولا تسمح للقراءات الأخرى بالظهور والتطور، فلن يكون هذا أيضاً سوى دين حكومي. فما الفرق بين أن تعلن السلطة نفسها عن قراءة معينة تعتبرها رسمية، أو تطلب من جماعة أو شريحة أو طبقة معينة الإعلان عن قراءة واحدة تعمل بها السلطة؟

انطلاقاً من هذا، فإنّ القراءة الرسمية، أو رسمية القراءة، لها تأثيراتها على مضمون تلك القراءة ومنحاها، فهي:

أولاً: تسقط القراءة عن كونها قراءة.

وثانياً: تتحدّث عن الدين في حقل السياسة والحكم بلغة لا تعود فيها أية رسالة دينية.

وأؤكد هاهنا أن هذه القضايا خاصة بالعصر الحاضر، ولا تتعلق بكافة العصور. إذا كان السّلف يتحدّثون بلغة التكليف في حيّز السياسة والحكم، فقد كانت تلك اللغة في الماضي قادرة على إيصال رسالة الدين، لأن الأفراد لم يكونوا مختارين، ولم يكن واجبهم في عالم السياسة والحكم إلا اتّباع التكليف، والعمل بالشيء الذي أعلن لهم أنه حق وصواب. كان التكليف يتموضع داخل إطار (السياسة الشرعية)، وكانت الأصول والضوابط الأساسية للتكاليف في عالم السياسة والحكم تتحدّد بواسطة علم الفقه، وعلى حد تعبير الغزالي في (إحياء علوم الدين): الفقيه هو الشخص الذي يوفر للسلطان قوانين الحكم (وقد عالجت هذا الموضوع في الفصل الأول من كتاب (نقد القراءة...). أما في الزمن المعاصر فقد تغيّر الحال، وصرنا في حقيقة الأمر نتحدّث عن واقعنا ومشكلاتنا الفكرية والعملية في العصر الحديث. وليس طرح هذه المباحث بمعنى الغض من قدر ومنزلة علماء الدين الماضين، أو الإشكال والاعتراض عليهم. حينما يقال إن استخدام لغة التكليف في السياسة والحكم يفرّغ رسالة الدين من محتواها الديني، فلا يعني هذا الاعتراض على فقهائنا الماضين، بسبب استخدامهم لغة التكليف في هذا المجال. فقد كانوا باستخدامهم هذه اللغة في عصورهم السالفة يستطيعون إبلاغ رسالة الدين، إنما المسألة كما سبق أن أوضحت، هي أننا في هذا العصر لا نمتلك سوى أن نكون أبناء عصرنا، وقد كانوا هم أيضاً أبناء عصرهم. إنّ مهمتنا هي تشخيص وبيان واجبنا في العصر الراهن، وليس الحط من قدر العلماء الماضين ومنزلتهم.

○ما هي برأيك علاقة القراءة الرسمية بالقراءة التقليدية أو الارثوذكسية للدين؟

❏ دعاة القراءة الفقهية ـ الحكومية في مجتمعنا يتصوّرون أنهم يعرضون القراءة



التقليدية أو الأرثوذكسية في حقل السياسة والحكم، بيد أن الحقيقة غير ذلك. ثمة أمران على جانب كبير من الأهمية هاهنا:

الأول: إن القراءة الأرثوذكسية انتمت إلى المجتمع التقليدي، والمقومات الثقافية لذلك المجتمع تختلف بنحو أساسي عن مقومات مجتمعنا في عصر الحداثة. فكرة أن بالإمكان تكرار تلك القراءة في هذا المجتمع تدل على أن أصحاب القراءة الرسمية لم يتعرفوا على القراءة الأرثوذكسية بنحو دقيق. بعبارة أخرى، لأن أنصار القراءة الرسمية، لا ينظرون الى تلك القراءة الأرثوذكسية الأولى داخل أرضيتها الثقافية، فإنهم يبقون بعيدين جداً عن ملامستها والتعرف عليها، غير أنهم يتوهّمون معرفتها ويرومون تطبيقها.

الثاني: تعذّر إعادة إنتاج تلك القراءة الارثوذكسية في المجتمع الحالي على صعيد السياسة والحكم.

إن أنصار القراءة الرسمية، وبدل استخدام معطيات التاريخ كمرتكزات أصلية لمعرفة القراءة الارثوذكسية، يجعلون مفاهيمهم الذهنية الانتزاعية، المستقاة غالباً من التراث الفلسفي اليوناني معياراً لقراءتهم. فيقولون مثلاً: إن القضايا الخاصة بالأحكام، والواردة في القرآن الكريم أو سنة الرسول (ص)، بما في ذلك أمور السياسة والمعاملات، إنما هي قضايا حقيقية وليست قضايا خارجية، لهذا يسألون في تلك الأبواب عن ذات الموضوع (حتى لو كان القصد الذات الاعتبارية) وذات الحكم، ويقولون: إذا كان هذا هو ذات الموضوع، فهذا هو الحكم إذاً. كانوا يفهمون هذه الأحكام شيئاً أكبر من كونها أحكاماً تتصل بالواقع القائم في الحجاز يومذاك. كانوا يعتبرونها أحكاماً أبدية لمواضيع لها ذات ثابتة، ويمكن إصدار أحكام ثابتة بشأنها، وضمان مصالح مفترضة دائمية، واقعية لا تقبل التغيير. إنّ هذه الرؤية المبنية على افتراض وجود الذات، وهو افتراض مقتبس من الفكر اليوناني، استطاعت الهيمنة على علم الفقه بأسره.

إن أتباع القراءة الرسمية يقاربون القراءة الأرثوذكسية بهذه القبليات والمقدمات، بينما لو قاربوها بمنهج ظاهراتي تاريخي، وبمراعاة نظريات فلسفة اللغة في العصر الحديث، فسيحصلون على نتائج وآراء أخرى بخصوصها، وسيتجلّى أن أحكام المعاملات والسياسة أحكام تاريخية، فهي ليست بالقضايا الحقيقية بل قضايا خارجية، تضمن مصالح آنية خاصة بتلك البيئة وذلك العصر، بل ومن المستحيل أن يكون الأمر على غير هذا النحو. يوجّه المرحوم مرتضى المطهري في بعض كتاباته هذا السؤال فيقول: القضية



هي هل كانت هذه الأحكام الشرعية قضايا حقيقية أو قضايا خارجية؟ يبدو أنه تفطّن إلى أصل المشكلة.

إن السبيل الصائب لمعرفة القراءة الارثوذكسية هي استخدام المنهج الظاهراتي التاريخي، وهو المنهج الذي استخدمته في فصل (حقوق الإنسان) من كتاب (نقد القراءة الرسمية للدين) وبيَّنت كيف يجب أن تفهم علاقة القراءة الارثوذكسية بمقولات من قبيل الحرية الدينية والسياسية. والنتيجة التي خلصت إليها هناك، هي أن قضايا من قبيل الحرية السياسية والدينية بمفاهيمها المعاصرة لم تكن مطروحة أصلاً في القراءة الارثوذكسية، وبالتالي فإن تلك القراءة لا تضع اليوم أية عقبة أو مانع أمامنا في قبول حقوق الإنسان (وليس ما يسمى حقوق الإنسان الإسلامية التي هي مجموعة مواد متناقضة). الأمر الآخر هو تعذّر تطبيق مضامين القراءة الارثوذكسية على صعيد السياسة والحكم في العصر الحاضر. لقد كانت تلك المضامين معنية بالواقع الثقافي في تلك الآونة، وفكرة أن من الممكن تكرار تلك القراءة تخلق ذات المشاكل التي استعرضتها في إجابتي عن السؤال الأول وأوضحتها بالتفصيل في الفصل الأول من كتاب (نقد القراءة الرسمية...).

○ في كتابك المذكور، اعتبرت أزمة القراءة الرسمية للإسلام وليدة ثلاث خصائص: معارضة الديمقراطية، ونزعة العنف، وعدم اعتبار مبانيها الفلسفية. إلى أي مدى يمكن ملاحظة هذه الخصائص في القراءة التقليدية الأرثوذكسية للإسلام؟

□ أخال أن هذا السؤال لا يمكن أن يطرح بهذه الصورة. إن معارضة الديمقراطية، ونزعة العنف، واتضاح عدم اعتبار المباني الفلسفية، من خصائص القراءة الفقهية ـ الحكومية في عصرنا وليس في جميع العصور. مثل هذه الخصائص لم تكن ملحوظة في العهود السالفة، أما في عصرنا الراهن فتعدّ الديمقراطية النمط الشرعي الوحيد للحكم، والعدول عنه يعني تنكّر السلطة لحريات الإنسان، وحقوقه، والتحرك باتجاه العنف والتنظير للعنف. ما نقوله هو أن القراءة الفقهية ـ الحكومية في عصرنا تعارض الديمقراطية، وتفضي إلى العنف.

كما أن العصر الحديث شهد ظهور وتطوّر دراسات موسّعة في الهرمنيوطيقا الفلسفية (بالمعنى الذي أسّسه شلايرماخر تقريباً، واستمر إلى يومنا هذا بمضامين متباينة) وفلسفة اللغة، والعلوم السياسية، والتاريخ، وعلم الاجتماع، وعلم النفس و... إلخ، ولهذا نقول إن المباني الفلسفية لتلك القراءة لم تعدّ اليوم وافية بالغرض وممكنة الاعتماد. على أن



القراءة الأرثوذكسية لم تكن تعاني في عهدها السابق لعصر الحداثة من هذه المشكلات. فقبل وفود الحداثة على المجتمعات الإسلامية لم تكن الديمقراطية معروفة أو مطروحة حتى تعارضها القراءة الارثوذكسية. إن الحياة الاجتماعية للمسلمين إلى ما قبل دخول الحداثة كانت حياة تقليدية، وكانت طاعة المحكوم للحاكم والرعية للراعي ممارسة طبيعية. جميع المفاهيم السياسية لتلك الحياة كانت تتحرك حول مدار هذه العلاقة. البيعة، الشورى، العدالة، الإمامة، وكل ما شاكل هذه المفاهيم قامت حول هذا المدار. لهذا كان السؤال الرئيس في علم الكلام أو الفقه: مَنْ الذي يجب أن يحكم؟ وما هي شروط الحاكم؟ أو قد يسألون: ما هي حدود طاعة الحاكم؟ ويجيبون لا تجوز طاعة الحاكم إذا أمر بمعصية الله. أو يسألون هل يجوز الخروج على السلطان الجائر أو لا؟ كان علم الإنسان السياسي، ونظرية الحكم، ومعنى العدالة على شاكلة أخرى في ذلك العصر. في تلك الظروف كانت اللغة المستخدمة في كل أنحاء العالم تقريباً لمعالجة قضايا السياسة والحكم هي لغة التكليف، ولم يكن من معنى لانتخاب المؤسسات السياسية والاجتماعية. إذاً، لم تكن ثمة معارضة للديمقراطية[1].

والعنف بمفهومه العصري لم يكن آنذاك متصوّراً على الإطلاق، فقد كان الناس يجدون العلاقة التكليفية هي العلاقة الصحيحة الممكنة الوحيدة، ويستسلمون لها. كانت ذهنيتهم على هذا الصعيد متطابقة تماماً مع الواقع الخارجي. لم يكونوا يشعرون بأن العلاقة الأحادية الجانب بالحاكم تهدد حرياتهم. لم تكن هذه التناشزات لتظهر إلا حينما يجنح الحاكم إلى الظلم فيكون مصداقاً للسلطان الجائر، وما لم يصبح الحاكم مصداقاً للسلطان الجائر لم يكن ثمة شعور بالعنف. أما اليوم فالأفراد يتمتّعون بمجموعة من الحقوق الأساسية تراعى في الحكومات الديمقراطية. إذا لم تكن الحكومة ديمقراطية في يومنا هذا، فستفرض هيمنتها بطريقة عنيفة. أما في مجتمع لم تكن هذه الحقوق الأساسية موجودة إطلاقاً في وعي جماهيره، فقد كان الناس يكيفون حريتهم مع ذلك النوع من السلطة، فلا تظهر أساساً أية تجربة لنزعة العنف. إنّ العنف في بحثنا هذا يعني فرض السلطة خلافاً للحريات الإنسانية، ومعنى هذا التعدّي على الحقوق الأساسية للأفراد. هذه قضية جديدة تمام الجدّة. كما أن مباحث الهرمنيوطيقا وفلسفة اللغة والعلوم

---

(1)انظر دراسة (ظهور الحقوق الأساسية في القرون الحديثة وانعدامها في التراث الإسلامي) من كتاب (نقد القراءة الرسمية للدين).



السياسية التي تحدّثنا عنها، ظهرت كلها في العصر الحديث ولم يكن للماضين أي تصور عنها. وأكرر أننا نتحدث عن مشكلات القراءة الفقهية ـ الحكومية التي برزت للعيان في عصرنا. وهذه نقطة على جانب كبير من الأهمية. وعلى ذلك، فإن ثالوث معارضة الديمقراطية، ونزعة العنف، وعدم التجانس مع المباني العلمية والفلسفية، ثالوث خاص باستعمال هذه القراءة في هذا العصر. تتوالد هذه المشكلات والأزمات من الإصرار على القراءة الفقهية ـ الحكومية في العصر الحاضر، بنحو يعيد إنتاج أشكال من الحكومات والأفكار السياسية في مجتمعنا عفى عليها الزمن. كل المشكلات حصيلة منهج (إعادة الإنتاج) هذا.

○ سِقْتَ في كتابك الأدلة والشواهد على أن (شكل) الحكومة و(واجباتها) و(قيمها السياسية) كما وردت في الدستور، غير مستمدة من الكتاب والسنّة، واعتبرت هذا دليلاً على استمراء القراءة العقلانية للإسلام مطلع انتصار الثورة. السؤال هو: عن طريق أية قنوات وضمن أية حدود (يمكن) و(يجب) للكتاب والسنة أن يؤثّرا في السلطة داخل مجتمع ديني؟

□ في البدء، علينا بيان معنى المجتمع الديني. أعتقد أن المجتمع الديني المقبول، هو مجتمع رغم شيوع المفاهيم والأحكام والشعائر والقيم الدينية فيه باستمرار، إلا أنها تخضع دوماً للفحص والنقد الديني وغير الديني. المجتمع الديني المقبول ليس الذي تُستساغ فيه باسم الدين جملة موضوعات وتترسخ بنحو يغلق عليها أبواب النقد. في مجتمع كمجتمعنا يسوده دين وحياني، ينبغي أن تقوم مجموعة الأحكام والشعائر والمفاهيم والقيم الدينية جميعاً على جهاز من الإلهيات نابع من/ وتابع لتجربة مخاطبة الله للبشر عبر التراث الديني. ولكن يجب التنبه إلى أن هذه التجربة ليس لها أبداً شكلاً خالصاً كاملاً، فهي تتأثر دوماً بواقع حياة المؤمنين وغير المؤمنين، والإلهيات بدورها معرّضة دائماً ـ بدل الإفصاح الحقيقي عن ذلك الخطاب ـ للقيام بتغطيته أو تحريفه.

وبالتالي لا بدّ من الغربلة الدائمة. إن تجربة الخطاب الإلهي عن طريق السنّة تعزّز التجربة الدينية الفعلية لكل إنسان، وتمنع غرقه في أبعاد الحياة المحدودة، وتمكّنه من الارتقاء من مستوى الحياة اليومية إلى الحياة المتعالية. في المستوى المتعالي من الحياة، يجرّب الإنسان حقيقته هو وحقيقة العالم اللامتناهي. إن الحقيقة تجرّب في ذلك المستوى المتعالي، بحيث يتّحد الإنسان والعالم والله، يتحرّر الإنسان من التناهي



ويغدو جزءاً من الكل اللامتناهي. إن هذه التجربة هي تجربة الغنى والشفاء من كل الأوجاع البشرية، انها تجربة التخلّي عن الأنا المحدودة، وتحقيق أنا لا محدودة. إن التجربة الدينية تتصل بمجمل وجود الإنسان. وطبعاً فإنّ تحقّق هذه التجربة فعلياً وقف على الخواص، وهي ليست دائمية حتى بالنسبة للخواص، أما عامة الناس فالظاهر أنهم محرومون من مثل هذه التجربة. على أن النقطة المهمة هي أنّ ما يلتزم به عامة الناس من مفاهيم وقيم وأحكام عبادية وشعائر، وتكون لها آثارها النفسية والأخلاقية عليهم وعلى المجتمع، لابد أن تكون وليدة التجربة الدينية للخواص وتابعة لها، لا أن تنبع من حفنة أفكار بلا أساس أو تقاليد ورسوم وعادات مجتمعية صرفة. وفي مثل هذه الحالة فقط يمكن الدفاع أخلاقياً وعقلياً عن الدين كمؤسسة اجتماعية. إن التجارب الدينية السارية والجارية في التراث الديني لقوم من الأقوام، بمثابة الدماء التي ترتهن لها حياة التراث والثقافة الدينية. إسلامياً، تنطلق هذه التجارب من تجربة النبي الأكرم (ص) ثم تجري بواسطة العرفاء والأولياء والصالحين كالدماء في عروق الثقافة الدينية الإسلامية فتسبغ عليها الحياة، وتؤهّل الآتين لتجارب جديدة. لذلك، يتحتّم على أصحاب أي ثقافة أو تراث وحياني في كل العصور والأمصار أن يتدارسوا ويتابعوا هذه الموضوعة بكل دقة، وينظروا إلى أي حدّ تفصح المفاهيم والقيم والأحكام والأعمال والشعائر الشائعة والمستساغة في مجتمعهم عن تلك التجارب وتتصل بها، وإلى أي حد تنحرف عنها. إن إصلاح الدين غير ممكن ولا يكتسب معناه إلا بهذا المناط. في سياق هذه الدراسة والمتابعة تجب العناية بالنقد الداخلي للتراث، وكذلك بنقده الخارجي[1].

يمكن السؤال: في المجتمع الديني، أي المجتمع الملتزم بثقافة وحيانية والمتوفر على تجارب دينية، والناقد في الوقت ذاته لتلك الثقافة، عن أية قنوات يمكن أو يجب أن يؤثر الكتاب والسنّة على السلطة؟ أعتقد أن هذا التأثير يجب أن يتم عن طريقين:

الطريق الأول: النظر في أيّ أشكال الحكم وأية نظريات العدالة تنسجم أكثر مع تسهيل تجربة خطاب الله وسائر التجارب الدينية للخواص، وكذلك مع تسهيل الإيمان والتخلّق بالأخلاق الوحيانية لأكثرية الناس الذين يعيشون واقعاً اجتماعياً معيناً؟ وهذه الحال هي حال الرأي الديني النهائي حول الحكم والسياسة (والمختلفة طبعاً عن لغة التكليف في القراءة الفقهية ـ الحكومية). لقد طلب منا في هذه الدنيا القيام بواجب معيّن

---

(1)انظر فصل (لماذا يجب نقد الفكر الديني؟) من كتاب (الإيمان والحرية) لكاتب السطور.



والتخلّق بأخلاق وسلوكيات معيَّنة. ولكن حينما نُسأل بأي أشكال الحكم وبأي معنى للعدالة يمكن تحقيق مثل هذا الواقع لأفراد المجتمع، عندئذ يطرح الرأي الديني، ويؤثر الكتاب والسنة عن طريق الرأي الديني في السياسة والحكم.

الطريق الثاني: هو أن يبادر المؤمنون بعد اختيار شكل السلطة عقلانياً، إلى نقد برامج السلطة وسياساتها من منطلقات إيمانية. عليهم النظر إلى أية درجة هم منسجمون مع هدف العدالة. واضح أن انتخاب نوع الحكومة ونقد برامجها ممارسات متاحة عن طريق البحث والدراسة المتعددة الأطراف والحوار الحر، البعيد عن كافة أشكال العنف بين الرسالة الإيمانية للدين من جانب، والمنطق العقلاني للسياسة والحكم من جانب آخر. النقطة المهمة هي أن الحوار يراد له أن يتم هاهنا بين رسالة الدين ومنطق السياسة، وهذا ممكن حينما يكون حَمَلَة الرسالة الدينية والمعبِّرون عنها في حوار متواصل مع منظّري السياسة والحكم.

تلاحظون أن كل كلامي يقوم على منهج (التعامل التجريبي مع الدين)، لهذا كانت (التجربة الدينية) وقيمتها حجر الزاوية في مثل هذه النقاشات. المجال الآن لا يتسع للتفصيل في موضوع (التجربة الدينية)، لذا أكتفي بالقول إنه تم اختيار هذا المنهج، لأن التعامل التجريبي مع الدين (بمعناه العام المتسع لتجربة شهود الوجود المتعال أو تعالي الوجود) في العصر الحديث أصمَد للنقد، وأجدَر بالمنافحة، وأكثر قبولاً وعقلانية.

○ تحدّثت في مواضع عدّة عن رسالات الدين السياسية والاجتماعية. بأي مساحات السياسة تُعنى هذه الرسالات؟ هل تتعلّق بالقيم الأساسية للسياسة فقط، أو تمتد إلى شكل نظام الحكم وسياساته أيضاً؟

□ أعتقد بأن الرسالة السياسية والاجتماعية الوحيدة للإسلام هي ضرورة تحقيق العدالة. رسالة الدين السياسية تشجيع الناس على تحرّي العدل، وبكلمة ثانية ترغيب الأفراد في عدم الفصل بين السياسة والأخلاق، ومراعاة الأخلاق في السياسة. هذه توصية لا تتعلّق فقط بما يجب أن يكون عليه السياسي كحاكم أو كفرد من أخلاق، إنما يتّسع معناها لمساحات أكبر، تكون فيها الأخلاق من العوامل الرئيسية المساهمة في صياغة الموقف النهائي، حول كل ما يتعلّق بشؤون السياسة والحكم، من دون الخروج عن المضمون العقلاني للسياسة.

○ يبدو أن هذا السنخ من المشاركة الدينية في السياسة ليس لها تبلورها السياسي الواضح الذي يتسنّى التعبير عنه بالرسالة السياسية. ألا يمكن اعتبار هذه التوصية في عداد الوصايا الأخلاقية للدين؟



□ نعم، إنها توصيات أخلاقية، ولكن في أي ميدان؟ إنها توصية أخلاقية للدين في ميدان السياسة، وليست رسالة سياسية للدين بالمعنى الخاص بعالم السياسة. أقصد أن رسالة الدين الأخلاقية هذه تتوجّه لحقل السياسة.

○ في مقابل القراءة الرسمية، تحدثت عن قراءة إنسانية للدين. ما هو معنى الصفة الإنسانية هاهنا؟ هل تشير إلى اعتبارات حقوقية، أو قيمية، أو فلسفية؟

□ القراءة الإنسانية للدين تنطوي على كل هذه الاعتبارات في داخلها، الاعتبارات الفلسفية، والقيمية، والحقوقية. في القراءة الإنسانية للدين، يُعرّف الدين بالسلوك المعنوي للإنسان في الحياة. إنه نوع من العيش والسلوك الإنساني. في الأديان الوحيانية، يبدأ خطاب الله للأنبياء هذا السلوك ويفجّره ويشرع به، بيد أن التدين يبقى من عمل الإنسان على كل حال، والدين مراد الإنسان. جاء في القرآن الكريم إن الدين عند الله الإسلام. إن الإسلام والتسليم هو من فعل الإنسان. الدين القرآني هو تسليم الإنسان، لذلك ورد في القرآن صراحة أن الدين من فعل الإنسان. إن الله بمخاطبته للإنسان يبدأ أشواط التدين، وينير الضوء الأخضر كما يقال، وهذا يشبه الدور الإلهي في البدء بتشغيل كل أنشطة الإنسان، باعتبار أن الله أساس الوجود. كذلك تنطلق الأنشطة الدينية للإنسان عن طريق الخطاب الإلهي. بهذا المعنى يتبدّى التديُّن نشاطاً إنسانياً، ولأنه كذلك لا يمكن للدين أن يلغي الإنسان. ينبغي أن ننظر ما الذي عرضه الإنسان طوال تاريخ حياته من أبعاد؟ إنها أنثروبولوجيا فلسفية تقوم على التجربة، وليس بمقدور الدين إلغاء أي من تلك الأبعاد. ليس بوسعنا تكوين مفهوم ذهني انتزاعي للإنسان، ثم نقول هذا هو الإنسان، وحينما نستعرض الواقع التاريخي نرى الإنسان شيئاً آخر. إن تدين الإنسان بوصفه السلوك المعنوي للإنسان بكل وجوده، ينبغي أن لا يزاحم أياً من أبعاد وجود الإنسان، ولا يعطله. ليس باستطاعة الدين أن يحل محلّ العلم أو الفلسفة أو الفن فيطردها، إنما يجب على الإنسان الذي يحمل كل هذه الأبعاد أن يكون متديناً أيضاً. فالإنسان عن طريق معرفة الله والأديان الوحيانية، وعن طريق إجابة الخطاب الإلهي، وسائر التجارب الدينية، يضفي على نفسه (أي على كافة أبعاد وجوده) المعنى. فالدين يمنح للفلسفة والعلم والفن والقيم والحقوق معانيها من منطلقات دينية، بيد أن إضفاء المعنى هذا لا يفيد إفراغ تلك المقولات من مضامينها والجلوس مكانها. إن الإنسان الذي يتوفّر على كل هذه الأبعاد، سوف يضفي المعنى عليها جميعاً، حينما يمنح المعنى



لنفسه، ويخصص لها مواقع في دائرة (الحقيقة النهائية) ويتحرر من العدمية. كل هذه أبعاد لوجود الإنسان، ولا يمكن لأي منها، سواء كانت فلسفية أو حقوقية أو قيمية، أن تنفصل عن الإنسان.

تأسيساً على هذا، حينما نقول قراءة إنسانية للدين، نقصد أن يفهم الإنسان دينه وتديّنه بالشكل الذي تقتضيه كل أبعاد إنسانيته. الدين للإنسان وليس لله، فالإنسان هو الذي يحتاج الدين وليس الله. الدين وليد آلام الإنسان وحاجاته من ناحية، وصنيعة التجارب الدينية للإنسان المحتاج صاحب المعاناة من ناحية ثانية، حتى يخفّف من آلامه ويشبع حاجاته. لا يستطيع الإنسان أن يفهم دينه بما يتناقض مع شطر من إنسانيته وأبعادها، كأن يتناقض مع الفلسفة أو الحقوق أو القيم مثلاً. هل من الممكن أساساً للإنسان بما هو إنسان أن يفهم الدين الذي هو للإنسان، ومن شأن الإنسان وممارسته، بشكل يلغي سائر أبعاده الوجودية؟! حينما أقول (قراءة إنسانية للدين) أروم فهم الإنسان للدين والتدين وفق ما تمليه عليه إنسانيته.

على الضد من هذه القراءة، تقف القراءة غير الإنسانية أو فوق الإنسانية للدين والتدين، والقائلة: ليس الدين سلوكاً معنوياً للإنسان ذي الأبعاد الوجودية المختلفة، بل هو مجموعة من المعارف والأحكام الغيبية المتعالية على عقل الإنسان، والتي نزلت من الله على البشر، لكي يعلمها البشر على شكل علوم، ويعملوا بها كأحكام. في هذه الحالة سيغدو الدين شيئاً آخر. معنى هذا التصور أن الإنسان كما ظهر على مر التاريخ، وأفصح عن أبعاد وجوده، وكما تطورت ثقافته على مر الزمن، شيء، والدين شيء آخر، غير تلك الأمور، بل ومسلّط عليها. في هذه الرؤية، يتبدّى الدين شيئاً وافداً من عالم الغيب إلى حياة الإنسان، وعلى الإنسان مقارنة كل ما يملك من أرصدة وقدرات بذلك العامل الوافد من عالم الغيب، والذي لا يعد من أرصدته وممتلكاته، فيتأكد من صحة أو سقم أرصدته بالقياس إلى ذلك العامل الغيبي، فينبذ كل ما لا ينسجم معه. في مثل هذا التفكير يصبح الوحي سلسلة عبارات علمية، مضامينها غير علوم الإنسان وكفاءاته، وفوق عقله. وبالتالي فهو تفكير يكتنف ضرباً من الانقطاع بين الإنسان والله. فالوحي أمر غيبي قدسي، يدخل عالم الإنسان من عالم الغيب، فيغير عالمه ويفنيه، ويسقط كل المعارف الأخرى عن الاعتبار، ولا يقر معرفة إلا إذا جاءت من الغيب. معنى هذا الكلام أن دخول الوحي يسقط عن الاعتبار أية معرفة، فيتلاشى الإنسان، وتذهب كل أرصدته أدراج الرياح.



هذه هي القراءة غير الإنسانية أو فوق الإنسانية للدين. مضافاً إلى الإشكالات الفلسفية والمعرفية التي يعاني منها هذا التصور للدين، فهو لا يتّسق مع تصور المسلمين الأول للدين والوحي، ولا مع تصور الفلاسفة المسلمين للدين والوحي. فقد أكد الفلاسفة، انطلاقاً من مرتكزاتهم الانطولوجية، أن الوحي والنبوة هما اتصال النبي بالعقل الفعّال، وفسروهما بأن النبي إنسان له خصوصيات إنسانية مميزة، تجعله يصعد ويعرج في اتصاله بالعقل الفعّال، وهذا الصعود والعروج هو من قدراته الإنسانية الخاصة. في المجلد الثاني من تفسير (الميزان) يصرح المرحوم محمد حسين الطباطبائي، ويؤكد: إن الوحي والنبوة من قدرات الإنسان ذاته، ولكنها قدرات أفراد مميزين. يقول إن الوحي شعور غامض[1] يظهر لدى بعض الأشخاص المميزين. وطبعاً يعتقد الطباطبائي أن هذا الشعور الخاص (موهبة إلهية)، ولكنها على كل حال من الأرصدة الإنسانية للنبي. إنها (الحدس القوي) الذي يعتقد فيلسوف مثل ابن سينا بأنه يوصل النبي بالعقل الفعال. إن التصور الإنساني الذي قدّمه بعض المتكلمين والفلاسفة المسلمين لمقولة الوحي والنبوة والدين، قضية جدّ مهمة وممتعة، لم تنل نصيبها الحق من الاهتمام. وعلاوة على رأي الفلاسفة هذا في الوحي والنبوة، حينما نطل من زاوية تاريخية نجد تصوراً إنسانياً للوحي والنبوة والدين في ثقافة المسلمين، وبالتالي فقد تقبلوا تعدد مصادر المعرفة الإنسانية بلا أي تزاحم تقريباً. صحيح أن الفلسفة اليونانية حينما وفدت على المسلمين عارضها البعض، إلا أنها على كل حال انتزعت اعتراف المسلمين كمعرفة مستقلة عن الوحي. وطبعاً تكوّن لاحقاً نقاش حول آليات رسم العلاقة بين هذه المعرفة والوحي؟ ثمة هنا بحث مطول يُعزى إلى التباين بين تاريخ الإسلام وتاريخ المسيحية. عموماً لا نلفى المعرفة الغيبية والقدسية بمعناها المسيحي في العالم الإسلامي إلا عند فريق من العرفاء. إذا كان الدين مجموعة من العلوم فوق البشرية، قادمة من الغيب، تتصرّف في العالم الإنساني، وتكرّس اعتبارها بنحو يسقط كل الأمور الأخرى عن الاعتبار، ففي هذه الحالة لن يعلم أحد كيف سيستطيع الإنسان أصلاً فهم هذه العلوم فوق البشرية. علوم تفد من مكان آخر، وليس باستطاعة الإنسان إقامة أي صلة معها بمعاييره وأدواته، كيف ستكون قابلة للفهم أساساً؟ هنا يقوم خندق سحيق بين الإنسان وذلك الضيف الوافد. إنني كلما أطلتُ التفكير لا أستطيع معرفة كيف يمكن التواصل مع هذا الوافد؟! أنى

(1)نشرت للطباطبائي رسالة مستقلة بعنوان (الوحي أو الشعور الغامض).



للإنسان ان يفهم شيئاً أجنبياً عليه وعلى إمكاناته وقدراته تماماً؟ ذات مرة طرحت هذه الإشكالية على المرحوم الطباطبائي وسألته: كيف يستطيع الإنسان فهم إله مغاير له تمام المغايرة، فأجابني بابتسامته المليحة المعهودة: إن هذا الأمر مستحيل.

وبالتالي، إذا تكرّست القراءة غير الإنسانية وفوق الإنسانية، ستضطرب معايير العالم الإنساني برمتها، وإذ ذاك لن تبقى قيمة للعلم، ولا للفلسفة، ولا للحقوق، ولا للقيم الإنسانية. الإنسان المشطوب عليه لا يستطيع ادعاء علم، ولا ادعاء حقوق، ولا ادعاء قيم. في مثل هذه الحالة يشطب الدين على الإنسان، ومع إسقاط الاعتبار عن كل معاييره وآرائه تتمهد الأرضية لغرض أي حكم أو معيار على الإنسان باسم الدين، وبمعزل عن أي اعتبار إنساني. الدين بهذا المعنى يصنع وادياً من الظلمات، ليس من اليسير الخروج منه. إحدى محاولاتي في قضية (القراءة الإنسانية للدين) أن أسوق نماذج للقراءة الإنسانية للدين، وأبين ان الإنسان في هذه القراءة لا يُلغى، بل إن الدين سيعترف بإنسانيته عن طريق الاعتراف بالحقوق والقيم الإنسانية.

للأسف الشديد ثمة في مجتمعنا أرضيات مساعدة عديدة للقراءة غير الإنسانية، ومشكلاتنا الاجتماعية والسياسية المتراكمة هي اليوم وليدة القراءة غير الإنسانية للدين قبل كل شيء. أعلم أن البعض يعدّون القراءة الإنسانية للدين تنصيباً للإنسان كندّ لله، ونفي لألوهية الله وربوبيته، هؤلاء لا يتنبّهون إلى حقيقة أن الإنسان كيفما تحدّث عن الله وصفاته فلن يستطيع ذلك إلا بمفاهيم إنسانية. ومعنى الألوهية والربوبية هو الآخر غير ممكن الإدراك مباشرة أو بصورة غير مباشرة إلا بالمفاهيم الإنسانية. إن الاعتراف بهذا القصور الإنساني هو عين التوحيد والتنزيه. اعتبار أن القراءة الدينية هي قراءة إنسانية في كل الأحوال، يمثّل السبيل الوحيد للاطلاع على صفات الله في حدود الممكن البشري. بهذه القراءة حصرياً يمكن للدين أن يكون ذا معنى بحيث يلتزم به الناس. إن هذه القراءة هي الكفيلة ببقاء الدين والتدين. إن ما يسقط الدين عن الاعتبار هو طرحه بصورة غير مفهومة في إطار قراءة غير إنسانية.

○ أحد الأبحاث الذي أشرت له ضمنياً في كتابك، مسألة العقلانية وصورها المختلفة. فأي صورة للعقلانية ينسجم معها فهم الدين والنصوص الدينية؟

□ الحقيقة أن فهم الخطاب الإلهي هو المسألة الأساسية في تراث الأديان الوحيانية؛ إذ يشكل المحور الأساسي لجميع الأفهام، ولهذا يحتل الصدارة في قائمة اهتمامات



الأديان الوحيانية. لكن بعض الأديان ليست كذلك، ولم تطرح فيها تجربة خطاب معين نهائياً، بل يطرح شكل من تجربة الواقع أو الخلاص من الواقع(البوذية مثلاً). بينما المهم في الأديان الوحيانية تجربة الخطاب. يتم فهم الخطاب على نحوين: يفهم الخطاب مرة من خلال تحويله إلى (موضوع خارجي) كأي موضوع آخر. لكن الذين يسلكون هذا الطريق يسقطون الخطاب عن حقيقته ويحوّلونه إلى مجهول علمي. فمتعلق دراستهم، موضوع كسائر المواضيع وليس خطابا. ففي حين نتجاذب أطراف الحديث الآن، ليس في وسعي دراستكم كموضوع ولايمكنكم مطالعتي كموضوع. أما إ ذا افترقنا قد أفكر بكم كموضوع وأبحث فيكم، لكن ما دمنا نتحاور لا يتم ذلك. لدينا شكل من الفهم يشكل حقيقته فهم الأشخاص عن بعضهم البعض، ويبدو أن علينا فهم النصوص الوحيانية على هذه الشاكلة. دراسة التراث الديني والوحياني كـ (موضوع خارجي) أو الغفلة عن (الخطاب)، ليس بمنهج عقلاني ملائم لدراسة التراث الديني والوحياني. لذلك أفضّل منهج الهرمنيوطيقا الأنطولوجية على منهج الهرمنيوطيقا الوضعية والوضعية المحدثة في قراءة الأديان الوحيانية، لأنها أكثر تلاؤماً مع طبيعة هذه الأديان، وتساعد على استمرار تجربة الخطاب في التراث الوحياني.

إذا لجأنا اليوم لمولوي ووجدنا أن بإمكانه تقديم غذاء روحي لنا، فذلك لأننا نراه اتَّبع هذا المنهج. إذ اعتبر الدين حواراً مع الله ورأى نفسه في عالم من الحوار. فنجد في آثاره (الأنا) و(الآخر) متّحدين دائماً. هاجمته (أنا) متعدّدة وهو يرى نفسه مخاطباً لها. فنراه يخوض حواراً مع شخص أو أشخاص متعددين، وكذلك العطار. فهؤلاء تمتعوا بمثل هذه التجارب وأدخلوها في تراثنا الديني. لا يدل هذا الكلام على أن المؤمن الذي يستخدم العقلانية الهرمنيوطيقية الوجودية، لا يحتاج إلى العقل النقدي أو العقل الآلي. حين بيّن الشخص تجربته وفسّرها وتحاور مع الآخرين، يتحتّم عليه الاستماع إلى من ينتقد عقلانيته الوجودية والهرمنيوطيقية. من ناحية أخرى لو قدّر أن تصبح السلطة مثلاً بيد أمثال هذا الشخص عليه استخدام العقل الآلي للأغراض السياسية والدينية. اذاً لا يجوز إهمال سائر أشكال التعقل.

○ كنت قد شدّدت في مناسبات سابقة على أن الفهم والاستيعاب منوطان بالنقد أساساً، أي إن مستويات الفهم المختلفة تحصل أثناء الممارسة النقدية، خصوصاً بالنسبة للذين خرجوا عن خطوط التراث وخطابه. النقد يتدخّل بصورة جدية في فهم ذلك الخطاب، وبالتالي يلوح تعذّر الغض من أهمية العقلانية النقدية.



□ نعم، هذا صحيح. بيد أن الكلام هو أن العقلانية الهرمنيوطيقية هي التي تتشكل أولاً في مقام فهم الخطاب، فالإنسان يستعد منذ البداية، ويتوجّه اتجاهاً معيناً من أجل استماع الخطاب. فحوى هذا الكلام أننا قبلنا العقلانية الوجودية الهرمنيوطيقية، ولكن لأجل أن يتحقق هذا الفهم يتعين أن نصغي أيضاً للعقلانية النقدية. ثمة من لا يحملون هذا التوجه منذ البداية أصلاً، فليس توجههم الاستعداد لفهم خطاب بين شخصين، أو المشاركة في حوار سبق أن بدأه غيرهم، إنما يريدون دراسة واقع خارجي، فمثلاً خبير الأديان غير المؤمن بثقافة دينية معينة يفهم تلك الثقافة الدينية على شكل واقع موضوعي خارجي، وفي صورة جزء من ثقافة جماعة يوجد فيها العديد من الأشياء الأخرى غير الدين، فهو لا يتأثر بها، ولا يقاربها بمنحى وجودي، ولا يهمه أمرها. مثل هؤلاء الناس لا يتحرُّون في دراساتهم الدينية حلولاً لمعضلات، بل إضافة لمعلوماتهم. إذا كان للشخص منذ البداية منحى وجودي، سيكون منحاه فهم الخطاب. المجهول الرياضي مثلاً لا يمكن مقاربته بمنحى وجودي. لا جدال في أن كل هذه النقود مؤثرة في عملية الفهم. المسألة هي أننا إذا حافظنا في البداية على خطابية الخطاب، ستبدو العقلانية الهرمنيوطيقية الوجودية فعالة ومجدية.

○ هل المنحى الوجودي نشاط عقلاني فعلاً؟ طبعاً قد لا تكون حصيلته مضادة للعقلانية، ولكن هل يمكن اعتباره عقلانياً بالمعنى الأخص؟

□ أعتقد أن ثمة عقلانية خاصة في ذلك الحيز.

○ إذا سلّمنا للمبنى القائل إن العقلانية التفسيرية أداة مناسبة، أو هي أنسب الأدوات لفهم تلك الرسالة، فيبدو أن أجزاء النص المختلفة لن تتقبلها بدرجة واحدة، بمعنى أن أجزاء من النص لن تكون ممكنة الإدراك بالمنحى الوجودي والعقلانية التفسيرية. للمثال، لا يلوح أن فهم الأحكام الاقتصادية أو العبادية بحاجة إلى منحى وجودي. هل يصح القول إن فهم رسالة النص تستلزم أكثر من عقلانية واحدة؟

□ إذا تحدّثنا عن (أجزاء) كما يستشفّ من كلامكم، كان رأيكم صائباً. ولكن إذا لم ننظر الى القضية (جزئياً) بل بصفة عامة، وكان تصورنا أن النص الديني (خطاب واحد) يؤثر في جوانب متعددة من حياة المؤمنين، فسوف لن تكون هذه دراسة (تجزيئية). إن تجربة وحدة الخطاب في كل النص الديني تبتدئ من الظاهريات التاريخية وتصل إلى الهرمنيوطيقا الوجودية. في هذا المنهج تجرّبون حادثة مواجهة، أو مثول آخذة بالوقوع،



ولها ذاتياتها وعرضياتها. يتعلق الأمر هنا بتجربة وجودية تترك تأثيراتها وبصماتها في كل مكان، ولها حضورها في شتى أبعاد الحياة الإنسانية. إذا لامسنا المشكلة بهذه الطريقة حينئذ لن يتاح الحديث عن (أجزاء). إنها دراسة من نوع آخر. هكذا هي الأحداث التاريخية، مجزأة من جهة، ومن جهة أخرى يجوز النظر إليها ككل واحد، يبدأ من نقطة معينة، وينبع من معين واحد، ويستجلب آثاراً وراءه. هذا أمر يتعلّق بالطريقة التي يدرس فيها المسلم ظهور الإسلام، وتجربة رسوله، والقرآن الكريم. ينبغي أن ندرس هذه الأمور بأنها تجربة نبوية تحقّقت في بقعة جغرافية وتاريخية معينة، فاستمدت من تلك الثقافة، وأثّرت في جميع أبعادها، وكانت في حال تعاطٍ وتلاقح مستمرَّين، وتركت تأثيرات مختلفة في شتى جوانب الحياة. من غير الصحيح تجزئة تلكَ التجربة، وتفكيك مكوناتها عن بعضها.

ينبغي مطالعة القرآن الكريم كـ (خطاب واحد) له ذاتياته وعرضياته، وبكلمة أخرى له (معناه المحوري) و(معانيه الفرعية). إذا قاربنا تلك التجربة بهذا الشكل، لن تعدّ الأحكام الاقتصادية أو العبادية النابعة من القرآن الكريم شيئاً استثنائياً، بل ستعتبر أحكاماً متصلة بزمانها، تخدم إيصال المعنى المركزي للنص الوحياني (كالتوحيد على سبيل المثال).

بهذه الوجهة ستصطبغ حتى الأحكام الاقتصادية والعبادية بطابع هرمنيوطيقي، أي إنها تفسر وتكتسب معناها داخل إطار عام من الظاهريات الهرمنيوطيقية ـ الوجودية.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الرابع

الإيمان ومعرفة الدين التاريخية[1]

(1)نشر هذا المقال في صحيفة ايران، العدد 2198، آب (أغسطس) / 2002م.




مكتبة
الفكر الجديد

المحور الذي أود التحدث عنه في هذه الفرصة هو (الإيمان ومعرفة الدين التاريخية) وهو موضوع شغل ذهني منذ فترة، وأرى من المناسب إثارته الآن، لينال نصيبه من النقد والنقاش، في هذه الفترة التي تمس فيها الحاجة إلى إعادة النظر في أفكارنا الدينية وتجديد بنائها.

هل ثمة علاقة بين الإيمان ومعرفة الدين التاريخية؟ وهل نحن بحاجة حتمية إلى معرفة الدين تاريخياً من أجل تحديد الإيمان؟ إجابتي عن هذه الاستفهامات إيجابية. إن معرفة الدين تاريخياً مهجورة بيننا إلى درجة مؤسفة، فهي لا تحظى بنصيبها من الأهمية والاهتمام في الحوزات العلمية، في حال لا يتسنى للحوزات العلمية في العصر الراهن التنظير للإيمان ـ وهو الفكرة المحورية في الأديان الوحيانية ـ ونحت كلام إسلامي ملائم للعصر بمعزل عن المعرفة الدينية التاريخية والاطلاع الكافي على هذا الحقل العلمي.

النقطة الأولى: هي أن محور الإلهيات في الأديان الوحيانية (اليهودية والمسيحية والإسلام) هو (الإيمان) بـ (خطاب) وليس مجرد الاعتقاد بوجود (الله). إن تصور الله وإيضاح فكرته ووصفه والبحث عنه، حالات مشتركة بين الأديان الكبرى في العالم باستثناء البوذية، رغم محاولات طائفة من الباحثين الدينيين لرسم صورة الإله في الديانة البوذية أيضاً. إن البحث عن الله والتحدّث عنه ليست ظاهرة خاصة بالأديان الوحيانية، إنما يمكن رصدها في سائر الأديان الكبرى أيضاً. إن ما يشكل القضية المحورية في الأديان الوحيانية هو (الإيمان) الذي لا نجده في الديانات غير الوحيانية.

النقطة الثانية: هي أن المراد من الإيمان في الأديان الوحيانية ليس الإيمان الفطري أو الطبيعي أو العقلي الاستدلالي بالله، إنما الإيمان في هذه الأديان ـ كما يدل على ذلك واقع ظهور وانتشار هذه الأديان ـ هو واقع تاريخي، بمعنى أن مؤسسي هذه



الديانات الثلاث أعلنوا نبوّتهم خلال فترات تاريخية محددة من حياة البشرية (باستثناء السيد المسيح الذي يعده المسيحيون فوق مستوى الأنبياء)، داعين إلى نمط معيّن من العلاقة بين الإنسان وربه، محورها الرئيس هو الإصغاء لرسالة الرب وخطابه. ما دعا إليه مؤسّسو هذه الديانات هو (أن الله يتحدّث إليكم أيها الناس عن طريقنا، فاسمعوا هذا النداء واقبلوه، ونظموا حياتكم وفقاً له، وتذكّروا الله واعبدوه واحمدوه). وبذا، يتجلّى أن ما تطلبه الأديان الوحيانية من أتباعها هو الإيمان. ولا ريب في أن الإيمان بهذا المضمون والمحتوى لم يكن له أثر بين العرب قبل نبي الإسلام وإعلانه عن نبوّته ورسالته. وبعد بعثته ظهر الإيمان بمعنى الاعتقاد بكلامه وخطابه والإصغاء إلى رسالة الله عن طريقه، ولهذا فإن القضية الأهم التي وضعها المتألهون المسلمون إزاء متألهي باقي الأديان من القرن الثالث حتى الخامس للهجرة ـ وهي فترة الذروة من تطور الكلام الإسلامي ـ هي قضية النبوة وليست مسألة التوحيد. الشيء الذي اختلف بشأنه المسلمون واليهود والمسيحيون مع بعضهم لم يكن أصل الاعتقاد بالله، إنما كان يدور حول نبي الإسلام (ص) الذي أعلن نبوته، هل هو نبي حقاً أو لا؟ ومعنى ذلك أن رسالة الله كان يجب أولاً أن تبلّغ وتُسمع، حتى يتسنى التحدث بعد ذلك عن الإيمان. لقد كانت هذه العملية حادثة تاريخية، أي إنها حادثة وقعت في ظروف زمانية ومكانية معينة.

خلال القرون الهجرية الثاني والثالث والرابع، انبرى عدد كبير من المتكلمين المسلمين، إثر ظهور أفكار المرجئة إلى الإجابة عن السؤال: ما هو الإيمان، وما هو الكفر؟ ثمة في الكتب الكلامية الكثير من النقاشات بين المتكلمين المسلمين حول ماهية الإيمان، وقد دوّنت العديد من الرسائل حول الإيمان والكفر، وكان بعضها من انتاج العلماء الشيعة.

لم يذهب علماء الكلام إلى أن الإيمان هو مجرد الاعتقاد بالله ورسوله، ولو كان هذا هو فقط تصورهم للإيمان، لما ظهرت كل هذه البحوث والسجالات المطولة حول الإيمان. وإن مراجعة الكتب والرسائل الكلامية يدل على أن القضية كانت (البحث عن معنى الإيمان). السؤال الذي عنّ للأذهان هو: ما هي ماهية الشيء الذي حدث بظهور نبي الإسلام(ص) (خطاب الله وطلب الاصغاء)؟ وقد انبثقت النقاشات والآراء المتعددة حول ماهية الكفر والإيمان، في حين كان القرآن الكريم والأحاديث الشريفة في متناول أيدي المسلمين.



لماذا لا نتحرى اليوم التعرف على معنى الايمان؟ فلا أحد يتكّفل مثل هذا التحرّي والبحث، ضمن تخوم علم الكلام على الاقل. في الأوساط الأخلاقية قد يثير أساتذة الأخلاق إشكالية الإيمان، بيد أن هذه القضية غائبة وضائعة في نطاق بحوثنا الكلامية. ذلك ان التصور الذي توغل في اذهاننا طوال قرون من الزمان هو أن الإيمان ليس سوى الاعتقاد بالله ونبوة نبي الاسلام. ولقد قطع هذا التصور الصلة بين الإيمان والخطاب، ولم يطرح سوى العقيدة، وغيب عن الأنظار الجذور التاريخية للإيمان بالخطاب، فغاب عن إذهاننا وذاكرتنا أن الإيمان الذي وقع في ظروف تاريخية معينة ـ كان حادثة تاريخية، وإذا أردنا التعرف عليه كأية حادثة تاريخية أخرى فعلينا بذل جهود جديدة. هكذا هي جميع الأحداث التاريخية. أريد الإستنتاج من كل ما ذكرته الى الآن، وبغية الولوج إلى الفكرة اللاحقة، أن من الضروري البحث لمعرفة ماهية الإيمان الذي دعا اليه رسول الإسلام(ص) ولا بد من التنظير لهذه القضية، فنحن اليوم يعوزنا التنظير لهذه القضية. ولا أقصد أن الناس لا يعتقدون في أنفسهم بالله، فقد يكون الكثير من الناس معتقدين بالله بدرجات متفاوتة من الشدة والضعف. ليس هذا مدار كلامي ونقاشي، إنما أريد أن أتساءل: ما هي حقيقة الإيمان الإسلامي المتكوّن من عنصري (حصول الرسالة الإلهية) بواسطة رسول الإسلام، و(الإصغاء لهذه الرسالة)؟ هذه هي المسألة التي يتعيّن ان نتابعها، إذ إن هناك 1400سنة تفصل بيننا وبين تلك الحادثة، كما أننا نجهل الكثير من حالات رسول الإسلام(ص) وخصوصياته. وإذا أردنا التعرف عليه أكثر وجب أن ننظر ما تجود به علينا المعطيات التاريخية، وكيف نستطيع أن نصل بهذا الشأن إلى نظرية معينة.

المسألة المهمة هي أن كل شيء حدث في إطار (ثقافة شفوية) (وحي شفوي) وتحولت هذه الثقافة الشفوية في ما بعد إلى (ثقافة مكتوبة) (مصحف مكتوب). وبسبب الانقطاع الذي حصل بين تلك الثقافة الشفوية وهذه الثقافة المكتوبة، فان عمليتنا البحثية بهذا الصدد ستغدو في غاية الصعوبة والتعقيد.

إذاً ينبغي الإذعان لضرورة أن نبحث في مفهوم الإيمان... الإيمان الذي دعانا اليه الرسول الأكرم (ص) والذي تدور حول محوره كافة القضايا والمفاهيم، من ثواب وعقاب، وحب وبغض، وسعادة وشقاء، وهداية وضلال، والكثير غيرها من المفاهيم الدينية.



الموضوع الثاني، هو كيف نستطيع أن نبحث ونتوصل إلى ما كان يقوله الرسول (ص) وما كان يدعو إليه، وما كان الإيمان؟ هنا ينبغي أن نُعنى بـ (معرفة الدين التاريخية). لذا سنقدم تعريفاً مختصراً جداً لمعرفة الدين التاريخية.

معرفة الدين التاريخية هي على نحو الإجمال أن نعتبر كافة الظواهر الدينية المكوَّنة حول ما نسميه(الإسلام) منظومة رمزية ذات معنى، ثم نعمد إلى حل رموز وعقد هذه المنظومة المعنوية (ذات المعاني) التي تشكّلت تاريخياً وأوجدت هذا النظام. لاحظوا أننا اليوم أمام مجموعة متكاثفة ومتشكّلة باسم الإسلام، وهي مجموعة تنطوي على كثير من الظواهر التاريخية، حيث انبثق تاريخياً نظام معين من النصوص الدينية الموجودة عند المسلمين، والكلام الإسلامي، والعرفان الإسلامي، والشعائر، والتقاليد والتجارب التي عاشها المسلمون طوال 1400 سنة، والفنون الدينية. إذا قمنا بتحليل هذه المجموعة تاريخياً في ضوء فكرة أنها عملية تاريخية متشكّلة، نكون قد مارسنا (معرفة الدين التاريخية).

إذاً، المساحة الأولى لمعرفة الدين التاريخية الهادفة إلى اكتشاف معنى الإيمان الإسلامي، والإجابة عن السؤال حول المراد من الإيمان في عصر الرسول (ص) تختص بالنصوص المكتوبة من القرآن الكريم، حتى الأحاديث الشريفة ونظريات المتكلمين والعرفاء والفلاسفة، وحتى نظريات غير المتكلمين، وكل ما كتب من نظريات عقلانية بشأن الإيمان، مما يشكّل مجموعة تاريخية جمعت تدريجياً، مضافاً إلى الآثار التاريخية وما شاكل.

أما المساحة الثانية للبحث فتتعلّق بما لم يكتب حول الإيمان، لكنه كان (معاشاً) في حياة المسلمين بنحو من الأنحاء. فظهور نبي الإسلام(ص) وتجربته النبوية أفرزت تجارب أخرى ارتبطت في ما بينها وشكّلت الحياة المعنوية للمسلمين، وجرت كما يجري النهر. ولا بد من معرفة هذا النهر، الذي تعدّ هويته هوية الحياة المعنوية لأهل الإيمان معرفة صحيحة.

أياً كان، فقد كانت تجربة نبوة الرسول الأكرم (ص) في الواقع كالينبوع المتفجر على قمة جبل، والذي أنبت الزروع ورواها، وأوجد الحياة وبثّها، وهو ينحدر من القمة على السفح. إن هذا الاستنبات والإحياء هو أيضاً عملية تاريخية، ولم تكن حالات الإنبات والنمو والازدهار هذه موجودة قبل تفجر ذلك الينبوع. إن هذه الحياة المعنوية لا تزال



حتى يومنا هذا مسرحاً مميزاً لهذه التجارب المعنوية. فمثلاً في تجارب العرفاء الكبار ـ ممن تعد أقوالهم انعكاساً لتلك التجارب ـ وكذلك في تجارب علماء الأخلاق البارزين، نرى بوضوح أن التجارب الوحيانية النبوية وفّرت للبشر (كيفية الحياة).

ما أريد أن أقوله بالتالي هو أننا إذا أردنا أن نعرف بدقة ماذا كان الإيمان، فعلينا البحث عنه في هاتين المساحتين التاريخيتين. وهكذا فنحن لأجل التنظير لمفهوم الإيمان الإسلامي بأمس الحاجة لمعرفة دينية تاريخية. لماذا قلنا التنظير؟ لأننا في نطاق مثل هذه البحوث ـ سواء في حدود الثقافة المكتوبة، أو في حدود الحياة المعنوية الإيمانية ـ لا نستطيع أن نتجاوز التنظير ونتخطاه إلى ما هو أبعد منه، إذ إن التاريخ لايمكنه أن يمنحنا أكثر من التنظير.

خلافاً لما يلوح للناظر عادة في الوهلة الأولى بأن المعطيات أو الوثائق التاريخية تدل على عين الأحداث التي وقعت في الماضي، يؤكد الباحثون التاريخيون، وهم على حق، أن التاريخ أو علم التاريخ لايزودنا بعين الأحداث، إنما يعطينا نظرية معادة الصياغة تبتنى على سلسلة من المعطيات الرمزية لا أكثر، فالمعطيات التاريخية ليست إلا جزءاً من رموز الأحداث الماضية، ولا تعبر عن ذات تلك الأحداث. لنضرب هنا مثالاً بسيطاً: لنفترض أننا عثرنا على وثيقة جديدة تتعلق بثورة الدستور في إيران، لم تكن بحوزتنا في الماضي. ما الذي تعبر عنه هذه الوثيقة؟ لنفترض أن الوثيقة تقول إن الشخص الفلاني قال كذا وكذا في أحد اجتماعات الدورة الأولى من مجلس الشورى، وقد عارضه فلان من النواب. على ماذا تدل هذه الوثيقة والمعلومة التاريخية؟ هل تعرض علينا هذه الوثيقة عين تلك الحادثة التي وقعت في الساعة الفلانية في مجلس الشورى؟ كلا، إن هذه الوثيقة هي في الحقيقة رمز لتلك الحادثة، وبالمستطاع ملاحظة تلك الحادثة من خلال هذا الرمز، فاللغة والكتابة مجرد رموز، وقد وصلتنا تلك الحادثة على شكل معطيات لغوية. إن الأدوات الرمزية تعرض الحوادث الماضية ـ وهي شديدة الغموض ـ على شكل رموز. والثقافة المكتوبة التي سبق أن تحدثنا عنها هي معطيات لغوية تروي بنحو رمزي ما وقع بواسطة نبي الإسلام (ص) قبل 14 قرناً، الا انها لا تجود علينا بعين تلك الأحداث. إذاً التنظير ينفع حينما نكون حيال مجموعة من الظنون والتخمينات لا أمام علم يقيني. هذا ما يجب أن نتناوله في الحوزات العلمية. ولا بد من عناية علم التاريخ في الحوزة بهذه النقاط. ينبغي أن نعرف بدقة ما هو (تاريخ الإسلام)؟ وما الذي يكشفه



لنا؟ هل يكشف لنا مثلاً عن عين تلك الأحداث؟ وهل تكشف لنا سيرة ابن هشام مثلاً وغيرها من الآثار التي تروي تلك الحوادث عين الأحداث التي وقعت في زمن الرسول، أو أن الأحداث المروية هي رموز للأحداث العينية، ولا تشكل إلاّ جزءاً منقوصاً منها؟

النقطة الأخرى هي تحول (الثقافة الشفوية) إلى (ثقافة مكتوبة) وهذا التحول بحدّ ذاته حكاية زاخرة بالعجائب والغرائب. هل بوسعنا عبر قراءة القرآن الكريم عشر مرات، بل والتدبر الدقيق فيه، أن نضع أنفسنا في الفضاء الذي كان فيه مخاطبو الرسول (ص) وأصحابه حينما كان يتلو عليهم آياته؟ لا نستطيع طبعًا، لأن ذلك الفضاء كان فضاء الثقافة الشفوية، وحقيقة التواصل والتعاطي والخطابات والإصغاء لها في الثقافة الشفوية يختلف تماماً عمّا يتوفّر لنا عبر قراءة نص مكتوب. ولنسق مثالاً بسيطاً: إنني أتحدث لكم هنا وتقوم بيننا صلة معينة، فهل بإمكان الذين لم يحضروا هنا، وإنما فقط يقرأون تقريراً عن هذا الاجتماع في الصحيفة أن يكونوا داخل هذا الفضاء تماماً؟ وهل يتكرر بيني وبينهم عين التأثير والتأثر والتفاهم القائم بيني وبينكم؟ إنّ ثمة حواراً بيني وبينكم الآن، رغم أنكم صامتون وأنا أتحدث، ولكن كل ما أقوله تضعونه أنتم إلى جانب خزينكم الذهني، وتقررون له مكاناً وموضعاً. هذه ثقافة شفوية، والذي سيقرأ كلامي هذا في الأيام التالية سيكون بعيداً جداً عن الثقافة الشفوية، أما الذي يقرأه بعد أربعة أعوام فسيكون أبعد بكثير. لقد كان تدفق الوحي والنبوة حياً في زمن النبي الأكرم (ص). والذين عاشوا في ذلك الفضاء كانوا على صلة مباشرة وحيّة بذلك الفوران والتدفق والتجربة المؤثرة الجذابة. لقد كان أولئك في حال ونحن اليوم حيث نقرأ القرآن الكريم والاحاديث الشريفة، ونحاول معرفة ما حدث عن طريق هذه الثقافة المكتوبة، في حال أخرى. وبالتالي فإن كل ما سنقوله عنها يخرج عن إطار التنظير.

النقطة الثالثة هي أن البحوث التاريخية مجرد (إعادة تشكيل) بمعنى أن هناك انتخاباً وانتقاءً، وانتخاب المعطيات التاريخية تستدعي إعادة التشكيل. وتبقى الفراغات في البحوث التاريخية مما ينبغي أن نردمه نحن، لننتهي إلى إعادة بناء مقبولة وظنيّة على كل حال. ولا يفوتنا القول إن هذا هو حال جميع المعارف، ولم يدَّعِ علم المعرفة أي شك في أن معارفنا ليست عقلانية تماماً، إنما نحن الذين ننحت هياكلهاَ ومفاصلها لتظهر على شكل منظومة معرفية. على كل حال، من أجل أن نعرف ما هو ذلك الإيمان الذي أثار كل هذه الضجة ودعينا نحن أيضًا اليه، لا مناص أمامنا من التنظير. نقرأ في القرآن الآية:



(ربنا إننا سمعنا منادياً ينادي للإيمان أن آمنوا بربكم فآمنا...). إنني كثيراً ما أقع تحت تأثير الإيقاع المميز لهذه الآية. كلمة (سمعنا) في هذه الآية تدل بدقة كيف أن (الخطاب) هو المحور في الإيمان. إذاً، فالتنظير للتوجه نحو ذلك الخطاب، وبناء فضائه في حدود الإمكان عملية على جانب كبير جداً من الأهمية. وحين أقول تنظيراً لا أقصد أمراً وهمياً، لأن ما نستطيعه نحن في هذا العالم كبشر بغية الولوج إلى مفاهيم نظير الإيمان، لن يكون سوى تنظير. إذا استسغنا هذا سنكون دائماً في حال بحث عن مفهوم الإيمان وسنهتم أكثر بالأدوات والمناهج التي تقترب بنا من عملية البحث عن الإيمان.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الخامس

التحليق بين «سُحُبِ اللاعلم»[1]

(1)مجلة كيان، العدد 52.




مكتبة
الفكر الجديد

○سيكون محور حديثنا حول (الايمان الديني). نريد أن نعرف بداية ما هو تعريفك وتصوراتك لمفهوم الإيمان. وإذا سلّمنا أن الدين يتألف من ثلاثة أركان رئيسة هي: المعتقدات، والمناسك، والتجارب الدينية، فما هي الصلات الممكنة بين الإيمان وبين كل ركن من هذه الأركان؟

□ التعريف الذي أميل إليه لمفهوم الإيمان تعريف ديني داخلي، أي إنه تعريف ينبع من داخل الدين، بمعنى أنني أحاول التحدث عن إيمان تكوّن داخل ثقافة الأديان الوحيانية ـ ولا سيما الدين الاسلامي ـ بحسب فهم المؤمنين له. ظهر الإيمان داخل نطاق الديانات التي توكأت بنحو ما على الوحي الإلهي. لذلك لا نلاحظ في ديانات الهند والشرق الأقصى موضوعاً اسمه (الإيمان)، بل إن فريقاً من مفسري تلك الديانات يعارضون (الإيمان) بحجة أنه أدى طوال التاريخ البشري إلى حروب وأهوال غير قليلة. يبدو أن علينا مراجعة مصدرين لأجل تقديم تعريف للإيمان.

المصدر الأول: هو النصوص الدينية بالمعنى الأعم للكلمة، أي الكتاب والسنة، ونظريات المتكلمين، والعرفان، وطائفة من الفلاسفة المتكلمين.

المصدر الثاني: هو التجارب الدينية للمسلمين، والتي أوجدت منذ البداية أرضية تاريخية سار عليها الإيمان. وربما أتيح القول إن تفسير التجارب الإيمانية عملية تتجلّى أكثر ما تتجلّى في تنظيرات العرفاء، كما تجلت المعالجات العقلانية للإيمان في نتاجات المتكلمين والمفسرين وعلماء الأخلاق، سواء عن طريق بحوثهم العقلية، أو من خلال مراجعة الكتاب والسنة لأجل فهم قضية الإيمان.

أياً كان، المهم هو أن معرفة معنى الإيمان في الثقافة الإسلامية يستدعي مراجعة هذه الثقافة بتمامها، ولا يكفي في هذا المضمار التعرف على معنى الإيمان في الآيات القرآنية



أو الأحاديث الشريفة، أو الاطلاع على آراء المتكلمين، إنما علينا مراجعة الإيمان المعاش من قبل المسلمين منذ فجر الإسلام وإلى يومنا هذا، بكل ما له من تفاصيل ومنعطفات. إذ لا تكفي لهذا الغرض مراجعة آراء المتكلمين أو آيات القرآن أو معطيات السنّة حصرياً. والسبب في ذلك هو أن ما نحصل عليه من هذه المصادر إنما هو معطيات تاريخية، والمعطيات التاريخية تنمّ عن الواقع الذي كان في الماضي بطريقة رمزية دائماً، أما ذلك الواقع نفسه فلا تتحفنا به هذه المعطيات.

مع ظهور نبي الإسلام انطلق تيار يمكن اعتباره تحولاً في الأحوال الروحية والنفسية، وفي نظرة الإنسان للعالم. ظهور نبي الإسلام أوجد مثل هذا التحول لدى معاصريه ومتلقيه، وكان الوحي ظاهرة عرضت على الناس في إطار معطيات تاريخية ـ لسانية. وهكذا فإن ظهور الوحي وتلقيه من قبل الناس وشخصية النبي الأكرم نفسها هي كلها وقائع تاريخية، ليس لدينا طريق مباشر لمعرفتها. لقد تنزلت آيات القرآن داخل مناخ ثقافة شفهية، ولسنا نعلم على وجه التحديد طبيعة الصلة التي قامت داخل تلك الثقافة الشفوية بين الرسول ومخاطبيه، فقد تحولت تلك الثقافة الشفوية بعد الرسول إلى ثقافة مكتوبة، والقرآن الذي بين أيدينا اليوم هو في الحقيقة الشكل المحرر لتلك الثقافة الشفوية. فكرة ان هذا القرآن هو الشكل المكتوب للقرآن الشفوي ليست بجديدة، فقد تناولها علماء الكلام المسلمون منذ القرنين الثاني والثالث، وتساءلوا هل القرآن الذي بين أيدينا هو عين الكلام الإلهي؟أو أنه (الرواية) المكتوبة المدونة لذلك الكلام الذي أنزل على قلب الرسول؟ بل لقد ثبّتوا مراتب لعملية (الرواية) هذه. وبالمستطاع تسجيل مثل هذه التساؤلات بخصوص النصوص المكتوبة الأخرى. فمثلاً يمكن التساؤل هل أبيات ديوان حافظ الشيرازي هي ما نظمه حافظ الشيرازي بالضبط، أم أنها رواية لما نظمه حافظ؟

إن أدواتنا ومناهجنا لمعرفة هذا الكتاب (القرآن) وفهم معناه أدوات ومناهج تختص بمعرفة الثقافة المدونة، بينما تتطلب معرفة الثقافة الشفوية أدوات ومناهج مختلفة، أي أن أسلوب المساهمة في الثقافة الشفوية متباين تماماً عن أسلوب مراجعة الثقافة الكتابية. إن الحوارات الثنائية المباشرة بين الرسول الأكرم ومعاصريه، على امتداد 23 عاماً من نشاطه النبوي، والظروف الاجتماعية المتحولة في تلك السنوات، شكّلت ثقافة شفوية ليس لنا اليوم أي سبيل إليها. ما يتوفر لدينا اليوم مجموعة من الرموز ذات معنى (النص القرآني) تروي لنا تلك الثقافة الشفوية بشكل من الأشكال.



والإيمان الإسلامي بدوره حادثة وقعت في ذلك الزمن، كما لو تفجر فجأة ينبوع في مكان معيّن وانحدر منه ماء زلال، تفجر كذلك الإيمان الاسلامي كتجربة انطلقت بظهور نبوة الرسول محمد (ص) في التاريخ، وسالت وجرت على أرض الأيام والتاريخ.

لأجل أن نقف على مصدر هذه الظاهرة ومغزاها ثمة طريقتان:

الطريقة الأولى: مراجعة تلك المعطيات التاريخية المتوفّرة لدينا اليوم بأشكالها المختلفة (آيات قرآنية وأحاديث، و... إلخ) والتي تتميز بأن دلالاتها رمزية.

الطريقة الثانية: تشخيص ماهية الإيمان المعاش عند المسلمين، أي معرفة مغزى التجربة التي ولدت بولادة الاسلام، وتنقّلت طوال 1400 سنة جيلاً بعد جيل، وانعكست في نظريات العرفاء والمتكلمين.

إنّ تشخيص مفهوم الإيمان الإسلامي هو تحديد لموضوع الحوار بين رسول الإسلام ومعاصريه. كان الرسول يتحدث لمعاصريه عن حقيقة الإيمان ويدعوهم إليه، ونحن اليوم نبحث عن موضوع ذلك الحوار ونسعى لفهمه. لسنا نعلم بدقة ما هي تلك الحقيقة التي كانوا يتحاورون بشأنها. يقول حافظ الشيرازي:

قصتنا البارحة كانت عن جدائلك

بقينا نتحدث عن ذؤابات شعرك إلى كبد المساء.

من يدري ما (قصة الجدائل) تلك؟ ومن ذا الذي يدري ما هي (قصة الإيمان) التي كان يتحدث بها نبي الاسلام؟ لم نحضر نحن مجالس النبي تلك، ولا سبيل أمامنا للوصول إليها سوى التنظير التاريخي.

حيث إن الصورة المدوّنة لتلك الثقافة الشفوية، وكذلك الإيمان المعاش من قبل المسلمين كلاهما معطيات تاريخية، لذا لا نستطيع الآن القول بحسم ودقة ما هو الإيمان الإسلامي الذي كان يقصده الرسول، ولا مناص أمامنا سوى أن ننظّر في هذا المجال. وعلى مستوى التنظير يمكنني القول إن الإيمان الديني ينبثق حينما يكون ثمة (خطاب) يعد طبعاً خطاب الله. طالما لم يسمع الإنسان كلاماً أو لم يظهر له شيء يلفت انتباهه، فلن تحصل لديه الحالة الإيمانية. الجوهر الأساسي للايمان هو الانجذاب أو الانعطاف أو الميل إلى مصدر مخاطب، بحيث يشكل هذا الميل أعظم وأقصى ميول الإنسان وهمومه. الذي أعتقده أن هذا هو الإيمان المحبّذ لدى رسول الإسلام: الانجذاب إلى الخطاب، والانعطاف إليه، والإقبال عليه، والإصغاء له بكل تركيز. إنه إقبال يشغل ويملأ



كل وجود الإنسان المؤمن، فيغدو الهمّ الأول والأخير لديه (وربما كانت مفردة (الهم) هي الأبلغ بين كل المفردات للتعبير عن هذه الحالة)، وهذا غير متاح إلاّ إذا وجّه خطاب معيّن للإنسان. الخطاب بالمعنى العام للكلمة هو كل عمل يستدعي التفات الإنسان واهتمامه. الإيمان الإسلامي ولد ويولد في مثل هذه الأحوال، حيث يحدث خطاب معيّن فيتنبّه له الشخص المؤمن وينزع اليه. الإيمان هو هذا الاهتمام المنجذب. إذا واجه الإنسان ربه في مقام الشهود، وأدى ذلك إلى الاعتقاد بالله، فلن تعني هذه الحالة بحد ذاتها تحقّق الايمان، انما سيبقى الإنسان خارج مساحة الإيمان الإسلامي. لقد ابتدأ الإيمان الإسلامي عند مواجهة النبوة أو الخطاب الإلهي الذي جاء به رسول الإسلام. وقد حاول علماء الكلام نحت تحليلات عقلانية لهذا الاهتمام المنجذب بالخطاب الالهي، بل إن مهمة علم الكلام لم تكن سوى هذا. قيل مثلاً إن الإيمان (تصديق ما جاء به النبي)، وقد شدّد المتكلمون غالباً على الجانب المعرفي للإيمان، بينما حاول العرفاء التركيز على التجربة المعاشة لدى الإنسان المؤمن، لذلك استخدموا في تعريف الإيمان مفردات من قبيل: الإقبال على الله، فقالوا مثلاً: إن الإيمان إقبال على الله، والعكس: أي الكفر هو إعراض عن الله[1]. وهنا يثار السؤال: ما هي الظروف التي يمكن أن نتصور فيها هذا الإقبال أو الإعراض؟ الإقبال والإعراض ممكن حصولها حينما يعرض شخص نفسه بهدف لفت انتباه المخاطبين. إذا لم يعرض الإنسان نفسه وظل محتجباً فلن يتيسّر الإقبال عليه. في مفهوم الإقبال أو الإعراض لا بد من افتراض شخص يتجلّى ويظهر ويكون متعلق الإقبال أو الإعراض. إذا ظهر لنا الشخص فسيكون ظهوره هذا ضرباً من الخطاب لنا، كأنه يقول لنا (انظروا إليّ)، وحين يحصل هذا الخطاب تتحقّق تلك الجاذبية التي أشرنا إليها، والتي تمثل عين الإيمان الإسلامي.

○ أليس هذا فهماً نخبوياً للايمان؟ الكثير ممن يعدّون مؤمنين ضمن إطار ثقافة دينية معيّنة، قد لا يكونون عرضة لمثل هذا الخطاب، ولم يجرّبوا هذا الانجذاب؟

□ لو أردنا التحدث عن حقيقة الإيمان الإسلامي فالقول هو ما ذكرته لكم. والكلام عن الحب أيضاً يمكن أن يكون على هذا النحو. أما إذا سألتم ما الذي يتقبّله الله من عباده وما الذي لا يتقبله، فهذا سؤال آخر. لو نظرنا في النصوص الدينية لرأينا أن الله لم يطالب الجميع بمثل هذه التجربة، فطبقاً لرأي فريق من علماء الدين على الأقل وعد

---

(1) الفصل الأول من كتاب (الايمان والحرية) للمؤلف.



الله الملتزمين بالمعتقدات والممارسات والقيم الإسلامية بدافع من تربيتهم وتقاليدهم، وعدهم الأجر والجزاء الأخروي الجزيل. حينما نراجع القرآن الكريم تحرياً لحقيقة الإيمان نواجه جملة من المفاهيم والمقولات الوجودية، فالقرآن يتحدث عن لون من التجربة: المؤمنون هم الذين يرون في ظواهر العالم آيات إلهية، إنهم يتأملون في السماوات والأرض ويشعرون (يجرّبون) أن الله لم يخلق هذا باطلاً. حينما يستمعون إلى أقوال النبي تفيض أعينهم من الدمع. والواقع أن مثل هذه الآيات القرآنية تذكر لنا علامات الإيمان وخصائص تجربة معينة. على كل حال، ينبغي الفصل بين عدة قضايا:

الأولى: ما هي حقيقة الإيمان ومغزاه؟

الثانية: من هم الذين يمكن اعتبارهم أعضاء في الأمة التي أسسها نبي الإسلام أي من هو الذي يتسنّى اعتباره مؤمناً؟

والثالثة: كيف سيتعامل الله مع الناس في الآخرة؟

○ في العالم الحديث، يبدو أن المخاطبين من قبل الله قد تغيروا كماً ونوعاً، فالتجارب العميقة التي قد تقترب أحياناً من مستوى التجارب النبوية قلما تحدث اليوم، والظروف المساعدة لحصول ذلك الاهتمام المنجذب قليلاً ما تتوفر. هل بمقدورنا التحدّث عن أزمة إيمان في العصر الحديث؟

□ أنا أشك في أن التجارب الإيمانية قد تقوّضت وانحسرت في حياتنا المعاصرة قياساً إلى العالم القديم. أعتقد بأنه يجب الفصل بين الدين كتجارب إيمانية، والدين كثقافة اجتماعية تنتج الشعور بالتضامن الديني ـ الاجتماعي. لو نظرنا للدين بالمعنى الثاني، أي بمعنى مؤسسة واقعية تغطي بمظلتها كل شيء وترسم مسارات جميع الأنشطة الاجتماعية بما في ذلك العلوم والفلسفة، فبوسعي الموافقة على انحسار هيمنة الدين على الحياة المعاصرة، بمعنى أن الدين كانت له سلطته ومرجعيته في العالم القديم خلافاً لما هو عليه اليوم. أما إذا قيل إن عدد الذين كانوا يعيشون تجارب دينية في كل العالم قبل خمسة قرون أكثر مِمّا في أيامنا هذه، فلا أستطيع موافقة هذه الرؤية والقول إن عدد هذه التجارب الإيمانية قد انخفض. ليس لدي إحصاءات بهذا الخصوص طبعاً، لكني أطالع أحياناً كتابات من الواضح أن أصحابها يعيشون تجارب إيمانية عميقة. قد يتصور البعض أن ثمة أزمة إيمان في العالم الغربي، بيد أن قراءة أعمال بول تيليخ، أو كارل بارث، أو برونو، أو ابلينغ، أو كارل رونر، وسواهم من المتكلمين المسيحيين الغربيين ـ



بؤرة العالم الحديث ـ تؤكد لنا أنهم يعيشون تجارب ايمانية جادّة وقويّة. بالنظر لمثل هذه القرائن لايسعني القول إن الغرب اليوم يشهد وضعاً مأزوماً في ما يتصل بقضية الإيمان.

بخصوص الشقّ الثاني من سؤالكم أي علاقة الإيمان بتلك الأركان الدينية الثلاثة، يتعيّن القول إن الإيمان نمط من التجربة الدينية، تتمظهر في عبارات عقيدية، فحينما يروم المؤمن التعبير عن تجاربه تتكوّن لدينا قضايا عقيدية. وبكلمة ثانية: تأتي العقيدة في المرتبة الثانية، لذلك لا نطالع في النصوص الدينية الوحيانية الأم أية تأكيدات على كلمة العقيدة. لم تستخدم هذه المفردة في القرآن حتى مرة واحدة، بينما وردت كلمة الإيمان مئات المرات. وإنه لسؤال حريٌّ بالدراسة في تاريخ الإسلام، ذلك الذي يستفهم عن المحطة التي بدأ منها المسلمون النقاش حول العقيدة ومتى شرع الناس يتساءلون عن عقائد بعضهم. مثل هذه النقاشات لم تكن موجودة في البداية، وراحت تظهر تدريجياً في ما بعد. وقد ذكرت في مناسبة غير هذه أن تخوم (داخل الدين) و(خارج الدين) انبثقت حينما اضطر المسلمون في مقابل معارضيهم إلى رسم حدودهم الداخلية والخارجية، وعندها تبرعمت الأسئلة القائلة: ما هي الأصول العقيدية للمسلمين؟ وما هي الأصول العقيدية لغير المسلمين؟ ما هي أصول العقيدة الشيعية؟ وما هي مبادئ العقيدة لدى أهل السنة؟... والخ. من أقدم الكتب التي وضعت في هذا الميدان كتاب (الاعتقادات) أو (تصحيح الاعتقادات). بل حتى في أحاديث القرنين الأول والثاني المنسوبة إلى الأئمة قلما نصادف كلمة الاعتقاد. أما اليوم فقد حظي الاعتقاد للأسف بنوع من الأرجحية والتقدم مقارنة بالإيمان، فالكل يسأل الكل: ما هي عقيدتكم؟ بينما كان السؤال في البداية: ما هي حقيقة الإيمان؟ طبعاً الإنسان الذي يمر بمثل هذه التجربة سيقول حينما يريد التعبير عنها على شكل قضايا (عبارات): إن هذه هي معتقداتي، بل إن نحت العبارات العقيدية إنما هو عملية تنظيم لدين تحقّق تاريخياً، وليس عملية تنظيم للإيمان. وحول العلاقة بين الإيمان والعمل الديني ينبغي القول إن العمل الديني هو في الواقع فيضان تلك التجربة الإيمانية، فالذي يعيش تلك التجربة سيدخل نمطاً خاصاً من العيش شاء ذلك أم أبى. الذي يهتم اهتماماً منجذباً بخطاب معيّن يلائم حياته مع ذلك الاهتمام المنجذب، وينتهج سبيل العبودية حيال صاحب الخطاب، وهنا يولد العمل الديني.

○ بهذا يتاح القول إن العمل الديني حصيلة التجربة الدينية أو الإيمان الديني، فهل العمل الديني بدوره يمهد الأرضية لتجارب دينية لاحقة؟



❑ هو كذلك بالطبع. أية حالة يتابعها الإنسان ويركز عليها ستشتد بطبيعة الحال ومتابعة أي اهتمام يتأتى عبر مجموعة من الأعمال، فهذا الاهتمام يتعلّق بعموم وجود الإنسان، والإيمان تجربة تستغرق كل وجود الإنسان، لذلك تفصح عن نفسها بشكل من الأشكال في أعمال الإنسان، وتتعزّز بتلك الأعمال.

○ بالنظر للعلاقة الوثيقة بين التجربة من ناحية والاعتقاد والعمل من ناحية ثانية، هل تفضي تحولات التجارب الدينية إلى تحول في المعتقدات الدينية؟

❑ هكذا كان الواقع من الناحية التاريخية. طرحت القضايا العقيدية بأشكال ومضامين شتّى. القضايا العقيدية لدى العرفاء تختلف من حيث المضمون عن القضايا العقيدية للمتكلمين، وكذلك عن القضايا العقيدية لأهل الحديث. قد تتشابه الأشكال الظاهرية، غير أن هؤلاء حينما يبادرون إلى شرح مقاصدهم وتوضيح مراميهم، نلفى أن أهل الحديث يقولون شيئا، والمتكلم المعتزلي يقول شيئاً آخر، والمتكلم الأشعري يقول شيئاً ثالثاً، والعارف شيئاً آخراً، وهكذا. خذوا مثلاً عبارة (الله موجود) وانظروا كم نحتت لها من التفاسير المختلفة. وبالتالي ليس هنالك شك في كثرة وتعدد القضايا العقيدية، ومعنى هذا أن الخطاب كأنما يسمع بانحاء متفاوتة. لكن يجب أن أضيف أن لتنوع القضايا العقيدية وتعددها أسباباً مختلفة، ولا يعزى ذلك لتنوع التجارب الدينية والإيمانية وحسب.

○ ما هي برأيكم صلة الإيمان الديني بالشك والنقد، وما هو الفرق بين الشك ونزعة التشكيك والنسبية؟

❑ لا بد هاهنا من التمييز بين عدة قضايا. الأولى أن من يتوفّر على الإيمان الديني سيضطر إلى ممارسة شكل من اشكال النقد، وطبعاً ليس هذا النقد من نوع النقود الفلسفية، إلاّ أنه سنخ من النقد على كل حال. الذي يكتسب هذا الاهتمام الإيماني ويسعى لحفظ اهتمامه عليه تحاشي كثير من صنوف المراوحة، ولا سيما المراوحة عند بعض القضايا والأفكار والتعصبات. لو نظرنا في أحوال من عاشوا التجارب الإيمانية، أو الذين أصغوا للخطاب (الخبر على حد تعبير جلال الدين الرومي) لألفينا أنهم في حالة اجتياز دائمة، اجتياز أية عبارة صيغت في ضوء المفاهيم الخاصة بالموجودات والأحداث المحدودة. أصحاب التجارب و(الأخبار) هؤلاء حاولوا دوماً وبقدر المستطاع التحرر من سجون الإنسان الكبرى: التاريخ، والمجتمع، والزمان، واللغة، و... إلخ. وكانت حجّتهم أن هذا الخطاب خطاب متسامٍ رفيع وليس من سنخ خطابات البشر مع بعضهم، ولكن مع أنه



خطاب يفِد من وراء تخوم اللغة والتاريخ والمجتمع والحس، إلاّ أن مواجهته والإصغاء إليه يحتّم صبّه في هذه القوالب الإنسانية المحدودة. الذي يجهد دائماً لإيجاد ثقب في جدار السجن (على حد تعبير الرومي) أو الذي يحاول الصعود للسماء بسلّم (على حد تعبير الرومي أيضاً)، مثل هذا الإنسان لا بدّ أن يكون ناقداً، بمعنى أنه لا يقنع بأي شيء، ولا يبقى يراوح عند أي شيء، ولا يبلغ مقاماً من المقامات إلاّ قال إن هذا ليس هو الأصل ولا بد لي من تخطّيه. أعتقد بأن هذا هو النقد الإيماني الأكثر راديكالية: ما من قضية يمكن اعتبارها قضية نهائية، وما من حقيقة يمكن النظر إليها كخاتمة للحقائق، والعمل على تمزيق أستار الظنون وتنحية حجب النور والظلام باستمرار. ماهية هذا النقد تتفاوت طبعاً عن ماهية النقد الفلسفي، لأن هَمّ هؤلاء الأشخاص الإصغاء لخطاب معين والسير على هداه، لذلك فهم يتحركون بطريقة وجودية لا بمنهج برهاني فلسفي. لا يقصدون تقديم براهين لإثبات وجود الله، فكل ما في الأمر أنهم استمعوا لخطاب (خبر) وساروا وراءه. كنت دائماً متأثراً بالآية 193 من سورة آل عمران: (ربنا اننا سمعنا منادياً ينادي للإيمان أن آمنوا بربكم فآمنا). أعتقد بأنها من ألطف الآيات القرآنية ويمكن أن تكون زاخرة بالمعاني بالنسبة لنا اليوم. إذاً الإيمان هو استماع خطاب، واستجابة مشوقة له، وسير حثيث وراءه، وملء المستقبل بالأمل لا بالبراهين. فكرة المعاد هي الأخرى ليست بالنسبة للمؤمنين فكرة استدلالية فلسفية، إنما هي أمل في أن يبلغ بنا صاحب الخطاب ومصدره محطة ما في نهاية المطاف. من هنا كان للأمل والثقة دور خطير في بنية الإيمان. ليس من الصواب النظر للإيمان كجزم مطلق يقف على الضد تماماً من الحالة النقدية، فقد أوضحنا أن الإيمان نفسه وبنيته أو لنقل المنحى الذي ينتهجه الإنسان المؤمن ينطوي دائماً على نقد تأسيسي يفتت كل أشكال الجزم.

أما بخصوص علاقة الإيمان بالنقد الفلسفي فيجب القول إن صاحب التجربة الإيمانية إذا أراد التعبير عن تجاربه فستكون هذه المعتقدات والعبارات شئنا أو أبينا عرضة للنقد الفلسفي، حتى تتبيّن قيمتها الفلسفية. وضعت هذه العبارات والقضايا العقيدية خلال العصور المختلفة في موازين النقد بأشكال مختلفة بحسب الموقف المعرفي للناقد. في الماضي وجه الفلاسفة نقودهم للعبارات العقيدية التي أطلقها المتكلمون من منطلقاتهم الفلسفية الأنطولوجية الكلاسيكية، ولم يوافقوا كثيراً منها بالشكل الذي اقترحه علماء الكلام، لذلك قدّموا عبارات وقضايا أخرى مكانها. واليوم أيضاً توجه النقود للعبارات العقيدية بشكل مختلف ومن منطلقات معرفية أخرى.



المفروغ منه هو أن صاحب التجربة الإيمانية لا يستطيع القول (أنا أذيع عباراتي العقيدية ولا أبالي أبداً بما يوجه إليها من نقود)، فالواجب المعرفي للمؤمن يحتّم عليه الاهتمام للنقد، ومراجعة عباراته العقيدية في ضوء المؤاخذات النقدية، وصياغتها بنحو ينأى بها عن الهشاشة المعرفية. على أن هذا الكلام لا يعني أن البراهين الفلسفية بوسعها إنتاج الإيمان. الإيمان كما أفهمه نمط من ردود الفعل، والاستجابة لخطاب داخل ثقافة دينية معينة، ولا صلة لهذا الخطاب ببراهين إثبات الصانع أو غيرها من النقاشات الميتافيزيقية. غير أن الذين يدّعون التصاقاً بمثل هذه الخطابات يجب أن يسمحوا للآخرين بنقدهم، فهذا النقد من شأنه الملاءمة بين العبارات العقيدية في كل زمان وحقيقة التجربة الدينية.

○ ذكرت أن المؤمن الحقيقي لا يعير قيمة نهائية لأي من العبارات والمعتقدات، فهل يشمل هذا العبارات الدينية أيضاً، ومنها مثلاً العبارة المحورية التي تؤكد وجود الله أو تقرر اتصافه بهذه الصفة أو تلك؟

□ نعم، لأنكم حين تقولون الله موجود، وله كذا وكذا من الصفات، لا تستطيعون الاكتفاء بهذه العبارة العامة، إنما يجب أن تمعنْنوها وتفسّروها، وحينما تبادرون لذلك تكونون قد دخلتم دائرة التفسير، وعندها لا يمكنكم تثبيت قيمة نهائية لأي تفسير من التفاسير.

○ إذا لم ير المؤمن للمعتقدات الدينية قيمة نهائية أفلا يؤثر هذا سلباً على إيمانه؟

□ كلا، لن ينال من إيمانه أبداً. وللإيضاح أقول: إن التجربة الإيمانية أو تجربة الإصغاء للخطاب مهدّدة دوماً بالانقطاع المفاجئ في وسط الطريق. ليست التجربة الإيمانية كبعض تجاربنا اليومية التي نمسك بزمامها ونتحكم فيها. تجربتي مثلاً عن درجة حرارة هذه الغرفة تجربة استطيع التحكم فيها لأني أقدر على زيادة أو خفض درجة الحرارة في الغرفة، أي إنني أحيط بهذه التجربة. أما بالنسبة للتجربة الإيمانية فالأمر مختلف تماماً. صاحب التجربة الإيمانية ليست له أية إحاطة بمتعلّق التجربة إنما متعلّق التجربة هو الذي يحيط بالإنسان صاحب التجربة. الخطاب يحيط صاحب التجربة على حين غرة ويهيمن عليه ويجره وراءه.

صاحب التجربة الإيمانية غالباً ما يسير بين السحب ولا يستطيع أن لا يسير. إنه يثق بالخطاب الذي جاءه، وهنا يبرز دور الثقة في الحالة الإيمانية فلولا الثقة لما كان الإيمان.



لأحد العرفاء المسيحيين من القرن الرابع عشر كتاب عنوانه (سحب اللاعلم)[1]، لم يسجّل اسمه عليه ربما لكي لا يُعرف. يقول هذا العارف إن ثمة دائماً بين الإنسان والله سحباً من اللاعلم، ولن تنقشع هذه السحب إطلاقاً، ولن يعرف الإنسان يوماً ما هو الله، ومن هو الله. السبيل الوحيد لنجاة الإنسان هو السير بين سحب اللاعلم (برأس سهم الحب الأعمى الحاد جداً). توقع أن تنجلي هذه السحب يوماً ما توقعاً عبثياً في هذه الحياة على الأقل. تعبير (سحب اللاعلم) تعبير مناسب لا للحب فحسب بل للإيمان أيضاً، أي إن الإنسان المؤمن يحوم في الفضاء، وفي مساحات غائمة تماماً. الإنسان الذي يتحرّك في مثل هذا الفضاء حائر من ناحية لأنه لا يدري ـ وفق حساباته ـ بأي اتجاه يسير، وهو غير حائر من ناحية ثانية، لأنه منجذب وواثق، والممتلئ بالثقة لا يمكنه أن لا يتحرك. الذي يسير خلف خطاب معين ويسمع من بعيد (صوت جرس) على حد تعبير حافظ الشيرازي، ويتحرك بذلك الاتجاه، قد يتوقف عن السير في أية لحظة، قد تعرض له شكوك شتى تصرفه عن مواصلة المسير. شطر من هذه الشكوك هي تلك التي ترد بفعل النقود الفلسفية، فيسأل الإنسان نفسه: قد يكون كل هذا مجرد وهم؟ قد يكون ما استمعت إليه نداء من ضميري اللاواعي وظننته من الله!

وكما تعلمون فإن أبرز نقد وُجّه للدين، هو أنّ الدين ضرب من الوهم، فالإنسان يصنع من صفاته هو صورة إله، ثم يطلق هذه الصورة إلى الخارج، ويؤمن بحقيقتها ووجودها، فيعبدها.

مثل هذه النقود قد تصيب الإنسان المؤمن بالشك، بيد أن الشك الإيماني ليس من سنخ الشك الفلسفي، إذ ليس للإيمان طبيعة فلسفية ـ استدلالية، وليس الإيمان ثمرة سلسلة من المقدمات الفلسفية ليكون الشك الذي يطرأ عليه من قبيل الشكوك الفلسفية. الشك الذي قد ينتاب المؤمن هو من سنخ اليأس، ضرب من فقدان الأمل والثقة، لذلك لو أردنا تصنيف هذا الشك من الناحية النفسية لأمكن إدراجه في خانة اليأس. المفهوم المقابل للإيمان هو اليأس وليس الشك الفلسفي. أحقية الإيمان ليست من سنخ الأحقية الفلسفية، إنما هي من جنس أحقية إضفاء المعنى على الحياة. الله أو مصدر الخطاب هو أساس كل المعاني في التجربة الإيمانية.

---

(1) وضع هذا الكتاب بالانكليزية واختار له مترجمه الألماني آن ولفغانغ ريمل عنوان (Die wolk des Nichtwissens) وقد استفدنا من الترجمة الألمانية



على أن اليأس الذي يهدد الإيمان قد تكون له أسباب غير النقود الفلسفية، فقد يتقدّم الشخص بالثقة إلى حد معيّن لكنه لايشعر بتغير عميق في نفسه، أو قد تقع حادثة جد مريرة في حياته، أو تحل به مصيبة شديدة جداً، تحضه على اليأس من الرحمة والخير الإلهيين، بيد أن واجب المؤمن هو السعي الدؤوب للانتصار على اليأس واحتوائه.

○ هل هذه وظيفة إيمانية؟

□ نعم. أصحاب التجربة الإيمانية يقولون: إن الإيمان هو مثل هذه الحركة، أما أن نقوم بها أو لا نقوم. إذا رجونا في الإيمان أن يحدّد لنا واجباتنا إلى الأبد، وأن يوضح لنا كل شيء كالشمس في رابعة النهار، فإن هذا لن يحصل، لذا كان الإيمان بحاجة إلى العزم والإرادة. يروى عن الإمام علي (ع) قوله: (الصبر من الإيمان كالرأس من الجسد)، والصبر هو أن لا يفقد المرء ثقته وأمله، رغم كل الضواغط التي تغريه باليأس. إن مثل هذا اليأس يطرأ في الظاهر حتى للأنبياء: (حتى إذا استيئس الرسل وظنوا أنهم قدكذبوا جاءهم نصرنا...) (يوسف :110) تتحدث هذه الآية عن فريق من الأنبياء واجهوا مشاقّ ومعارضات من قومهم، إلى درجة إصابتهم أحياناً باليأس، فظنوا أن ما أوحي إليهم وخالوه خطاباً من عند الله قد يكون مجرّد وهم. هذه نقطة على جانب كبير من الأهمية، فقد تكون العقبات والعراقيل من الشدة بحيث يعتري اليأس والشك حتى النبي الذي استمع للخطاب الإلهي وتيقّن منه. طبعاً حاول المفسرون معننة هذه الآية بطريقة لا تدل على أن الأنبياء هم الذين ظنوا أنهم وقعوا في الخطأ، ففسروها بأن أنصار الأنبياء وقومهم هم الذين ظنوا أن الأنبياء قد كذبوا عليهم.

إذاً الشك في سياق الإيمان يعني اليأس، وقد تعرض هذه الحالة على المؤمن، ولا بد له أن يكافحها دائماً. الشك بهذا المعنى يمكن أن يجتمع والإيمان. أحياناً تسيطر على الإنسان تيارات الإيمان، وفي أحيان أخرى تهيمن عليه مناخات اليأس، المهم هو أن لا يدخر جهداً للغلبة على يأسه ومواصلة الطريق. هذه هي الحالة التي نسميها أحياناً الهمّ. المؤمن يمارس الانتخاب دائماً، ورغم طروء اليأس عليه فإنه يعاود دوماً اختيار محتوى إيمانه ومتعلقه واهتمامه بالخطاب وصاحب الخطاب وثقته به. إنه ينتخب دائماً ويختار بين الفينة والفينة طريقه ومواصلة هذا الطريق.

جاء في أصول الكافي أن بعض أصحاب أحد الأئمة أو النبي جاؤوه وقالوا له: إن وساوس تنتابنا أحياناً بشأن حقية إيماننا، فقال لهم الرسول أو الإمام لولا هذه الوساوس



لكنتم مقربين من الله، إلى درجة تخوّلكم السير على المياه! إذاً تعد هذه الأحوال طبيعية حتى في نصوصنا الدينية.

O ذكرتم أن من الأسباب التي قد تؤدي بالإنسان إلى الشك هو أن لا يجد الإنسان في جادة الإيمان إجابات ملائمة، أو قد تقع له أحداث تفل في عضده وجودياً، وتقعده عن مواصلة المسير. هذا يعني أنكم تقررون للإيمان نمطاً من القابلية للاختبار الفردي والجماعي والتاريخي.

□ إذا كنتم تقصدون من القابلية للاختبار أن الشخص إذا لم يشهد في نفسه تحولاً أو وصولاً للمرتبة المنشودة فقد يصاب باليأس وأن يستنتج أن ذلك الخطاب لا يتمتع بالصحة والأصالة الكافية، فجوابي سلبي طبعاً. أصحاب التجارب الإيمانية لا يوافقون على مثل هذه القابلية للاختبار، إنما يقولون إن هذا طريق لا بد من سلوكه. لا يقولون: لا تواصل الطريق إن لم تتلقّ استجابات مناسبة، يقولون: راجع نفسك وارفع الإشكالات عندك. الذي يعتقدونه هو أن الإيمان غير مشروط ولا يقبل الدحض. طبعاً هناك من يطرح هذه القضايا بطريقة عامية مبَسَّطة، ويمثّل الإيمان بالصفقات التجارية، فيهبط به إلى مستوى القضايا الممكنة الدحض، مؤكداً أن كل شخص ينبغي أن يتلقى إجاباته بسرعة، والحال أن مجرّبي الإيمان أنفسهم لا يحملون مثل هذه التصورات.

إذا كان معنى الوصول إلى نتيجة هو تجلّي واتضاح بعض القضايا وانزياح بعض الأستار، فإن هذا على حد شهادة لفيف من العرفاء متاح خلال بعض أطوار التجربة الإيمانية العرفانية. بيد أن هذا نمط من أنماط التجربة الإيمانية وهناك تجارب إيمانية أخرى. قد يعيش الإنسان مهموماً طوال عمره ولا يدري ماذا سيحل به. لأروِ لكم هنا هذه الخاطرة: قبل سنوات حينما زار بول ريكور إيران، سألته في جلسة ضمت الأصدقاء: بعد أن عكفت عمرك كله على الهرمنيوطيقا الدينية، وكانت لك أعمال قيّمة وعمر حافل بالعطاء، هل تشعر الآن بالرضا عن حياتك؟ تأمل قليلاً قبل أن يجيب: (لا أستطيع الآن قول شيء. عند الموت أستطيع معرفة جواب هذا السؤال، هناك أقدر أن أعرف ماذا يفعل الله بي). هذا هو الإيمان، فلا أحد يمكنه الحصول على إجابات بالمعنى الممكن الدحض للكلمة. الذين قالوا إن الإيمان مخاطرة، أرادوا في الواقع القول إنه من غير الواضح ما الذي سيحدث. ثمة نقطة عامة، فحواها أنه كان هناك بين المؤمنين في جميع العصور نوع من التجربة الدينية الحية، وقد جربت فئة من المؤمنين على الأقل أن تتصالح ـ على



حد تعبير بول تيليخ ـ مع (ذاتها) ومع (الآخرين) و(مع الله). بهذا المعنى يمكن القول إن الإيمان ممكن الاختبار. وأضيف هنا أن هذه المخاطرة لا تقتضي التنكّر للبعد المعرفي للإيمان، ففي الإيمان هنالك خطاب حاضر، وللخطاب بطبيعة الحال جانبه المعرفي. ولكن حول نزعة التشكيك يجب القول إنها حالة فلسفية، وحيث إن الإيمان ليس حالة فلسفية إذاً فهو عديم الصلة بالنزعة التشكيكية. واذا كنتم تقصدون النسبية المطلقة، فبما أن القضايا العقيدية ـ بحسب الادعاء ـ ذات نصيب من المعرفة والصدق، ستكون هذه النزعة النسبية مرفوضة لدى الإنسان المؤمن، أما إذا كان معنى النسبية أن كل قضية تحمل جزءاً من الحقيقة الإيمانية وليس جميعها، فهذه الفكرة مقبولة لدى المؤمنين.

○ حصول الإيمان واستمراره هل يستلزم التسليم لجملة من القبليات الفلسفية والانثروبولوجية، والعلمية، و... إلخ؟ إن كان الجواب بالإيجاب فحبذا لو ذكرتم لنا بعض هذه القبليات، وهل تعتقد أنها قبليات مستساغة في العالم الحديث؟

□ لا مراء في أن لصاحب التجربة الدينية قبلياته الفلسفية والأنثروبولوجية والعلمية. الذهنية الفارغة من القبليات والمفروضات لا يسعها تجريب الإيمان. مثلاً لو أخذ الإنسان نوع المعرفة: الواقعية الخام، أو الواقعية النقدية، أو المنحى الهرمنيوطيقي، فإن علماء الكلام اليوم يرتكزون على هذه القبليات الفلسفية كل بحسب ما يختاره منها للتعبير عن التجارب الإيمانية والقضايا العقيدية. يعلمنا التاريخ أن قبليات فلسفية معينة لعبت دوراً في بيان وتبويب إيمان المؤمنين في كل عصر من العصور. فالذي يعد الإيمان استماعاً لخطاب مثلاً له قبليات فلسفية هرمنيوطيقية، وإذا كان لفريق منحى آخر في النظر للإيمان، فلا بد أن تكون منطلقاتهم وقبلياتهم الفلسفية مختلفة. شخص مثل بانن بورغ مثلاً متأثر بنظريات العينية العلمية بشدة، ويروم تأسيس منظومة لاهوتية تتناغم مع هذه النظريات، لكي يفهم الإيمان ضمن هذا الاطار. أو جماعة أخرى نظير أصحاب لاهوت التحرر كانوا في تأسيسهم لمنظومتهم اللاهوتية والتعبير عن معنى الإيمان متأثرين بمدرسة فرانكفورت. أجل، حصول الإيمان واستمراره يتلاءم دوماً مع طائفة من القبليات والمقبولات التمهيدية.

○ الواقع أن الإيمان كان قائماً الى الآن على قبليات ومفروضات مسبقة، ويبدو أن التحولات الهائلة التي شهدها العالم المعاصر أثارت الشكوك حول جانب من تلك القبليات، أي كانت هناك تصورات حول الإنسان والعالم والله، تبدّلت اليوم وتركت



مكانها لتصورات مختلفة بعض الشيء. سؤالنا هو: هل تركت هذه التحولات التي طرأت على القبليات تأثيرات معينة على الإيمان؟

❑ انبثقت اليوم تصورات وفهوم جديدة، أفرزت قبليات جديدة للإيمان. في العالم المسيحي المعاصر مثلاً هناك ثلاثة أنماط من التفسير للكتاب المقدس:

1ـ تفسير يتوكأ على القبليات الفلسفية الهرمنيوطيقية.

2 ـ وتفسير آخر يعتمد القبليات الفلسفية لمدرسة فرانكفورت.

3 ـ وتفسير يستفيد من القبليات الفلسفية للمدرسة الوضعية والوضعية المحدثة.

أما في العالم الإسلامي فلأن الكلام الجديد لم ينبثق بعد، لذا لم يجر الحديث عن القبليات الفلسفية التي تناسبه. الذي أعتقده في هذا الخصوص أن القبليات الفلسفية الهرمنيوطيقية مناسبة اكثر لتأسيس الكلام الإسلامي الجديد.

❍ في كتاب (الإيمان والحرية) ذكرتم في معرض الحديث عن إحياء الدين، أن إحياء الدين منوط بإحياء الإيمان، والسؤال الآن بماذا يناط إحياء الايمان؟

❑ إحياء الإيمان منوط بقدرتنا على استماع الخطاب. نستطيع أن نقول على الأقل إن توفير الظروف المناسبة في حياة الإنسان لاستماع الخطاب هو شرط لإحياء الإيمان، إذ لا يمكن للبشر استماع الخطاب في كل الظروف، لأنه خطاب يُسمع بآذان الروح حينما يشعر الإنسان بفراغ روحي (معنوي) في حياته. والظاهر أن الإنسان حينما يغرق في الماديات لا يشعر بمثل هذا الفراغ.

للأسف نحن الآن في ظروف تجعل أصداء الخطاب الإلهي الذي يعرض على الناس ضائعة وغير مسموعة وسط ضجيج المادية وصخبها، لذا فإن المؤمنين الحقيقيين قلة. إن قضية: في أي الظروف يكون الإنسان مستعداً لاستماع الخطاب، قضية تنتمي لعلم نفس الدين وعلم نفس الإيمان. عرفاؤنا في الماضي كانوا يقولون إن من الشروط المهمة لهذه الحالة، فراغ البال، ونسيان البيئة المحيطة بالإنسان. كلامي هذا لا يعني أن المؤمنين الحقيقيين كانوا في الماضي أكثر.

❍ يعتقد المتدينون أن الله تجلّى عدة مرات ـ كلها كانت في الزمن القديم ـ لأشخاص نعتبرهم أنبياء الله ورسله. وقد أفرزت هذه التجارب النبوية نصوصاً مقدسة، أي أن ذلك الخطاب الذي وجّه للأنبياء على حد تعبيركم انعكس في النصوص المقدسة،



فكانت هذه النصوص رواية لذلك الخطاب. يلوح أن الإيمان من بعد ذلك أصبح (نصّي المحور). بالنظر للدراسات الحديثة حول النصوص المقدسة وبحوث الهرمنيوطيقا الحديثة، هل لايزال في المقدور الإصرار على (إيمان نصّي المحور) أو ينبغي الحديث عن بدائل اخرى؟

❑ لا ريبة أن الدراسات الهرمنيوطيقية الحديثة غيّرت أفكارنا بشأن النص، غير أن التجربة الإيمانية الوحيانية لا يسعها الاستغناء أبداً عن النص، وأقصد بالنص التراث كله. فليس النصوص الدينية وحدها بل تجربة المؤمنين المعاشة أيضاً أعتبرها جزءاً من النص. النص هو كل ما يشكل الموروث الإيماني حالياً، وبالتالي فإننا لسنا في غنى أبداً عن هذا النص، إذ من داخل هذا النص فقط يمكن الإصغاء لخطاب الوحي الإلهي، بأي أسلوب نصغي لهذا الخطاب؟ وكيف يجب أن يكون منحانا للاستماع؟ قضايا تتحوّل دائماً، فقد كان التصور لزمن ما أن استماع الخطاب يستوجب معننة الآيات والروايات حسب ظاهرها وعدم ترك أية مساحة للمجاز. على أن بعض المفسرين ذهبوا إلى أن النص المقدس لا يخلو من المجاز، ولا بد من أخذه في نظر الاعتبار عند وعي الخطاب. وشدّدت كوكبة من العرفاء على ضرورة تنضيج القابليات الروحية لاستيعاب الخطاب وتلقيه، وقد كانت كل هذه نظريات بخصوص كيفية استماع الخطاب. مهما يكن فقد عُنيت كافة هذه النظريات بالنص والتراث الديني، وإن كان قد حصل اليوم تغيير ما فهو تغيير يختص بكيفية ومنهج استماع الخطاب من النص، لا أن النص يجب أن يصبح محور اهتمام المؤمنين.

تطرح على سبيل المثال الأسئلة التالية: أي الآيات ينبغي الاهتمام بها أكثر؟ كيف يتعيّن حل مشكلة الدور الهرمنيوطيقي؟ هل يجب التعاطي مع متعلّق الإيمان بمنحى هرمنيوطيقي أو منحى واقعي نقدي؟ الواقعيون النقديون يفترضون متعلق الإيمان على شكل (واقع عيني) ويرومون التواصل معه عن طريق العلاقة بين الذات والموضوع، فهم يفهمون الوحي لا على شكل خطاب بل على غرار ظاهرة كباقي الظواهر، أي إنهم يريدون معرفته معرفة عينية خارجية. ثمة في العالم تجارب دينية أخرى ما عدا الإيمان بالوحي، بل يمكن القول إنها غير الإيمان، لكن لها قيمتها واعتبارها على كل حال. أما الإيمان بالمعنى الذي ابتدأ مع ابراهيم واستمر من بعده فلا يمكن تجريبه واستمراره من دون تراث ديني (نصوص دينية).



○ القضية هي أن معرفتنا بوجود (سحب اللاعلم) بيننا وبين النص، وبين النص وصاحب التجربة، وبين صاحب التجربة ومتعلّق التجربة، جعلتنا نقف خارج حيّز (مرجعية النص). ففي زمن ما ساد التصور بأن هناك شخصاً استمع للخطاب كما هو من دون أي تصرف وعرضه من دون أي تصرف، وفي مقدورنا الوصول إلى صاحب الخطاب عن طريق خطابه هذا وبشكل مباشر. لكن طروحات الهرمنيوطيقا الحديثة قد تجعلنا نستنتج أن الشخص الأول الذي أذاع الخطاب هو أيضاً ربما كان يسبح بين سحب اللاعلم، وبذا قد يصل الإنسان إلى نتيجة مضمونها أن النص لا يتمتع بالتوثيق والجلاء والمصداقية التي كنّا نتصورها.

□ مراجعة التراث لا تعني الإصغاء للتجربة النبوية فقط، بل تعني أننا قد نستمع لخطابات متنوعة من أفواه عدة، لكننا نستمع إليها جميعاً بفضل معطيات تراثنا.

دعني أطرح السؤال بالشكل التالي: إذا اعتبر الإنسان العالم خالياً تماماً من أي خطاب فلن يستطيع اتخاذ موقف هرمنيوطيقي. الموقف الهرمنيوطيقي له معناه بالنسبة لمن جرّب أن يكون مخاطباً وأن يوجّه إليه الخطاب. طبعاً ثمة في الهرمنيوطيقا اتجاهات:

1- اتجاه هرمنيوطيقي لغوي يوافق الميتافيزيقا.

2- واتجاه هرمنيوطيقي لغوي بمعزل عن الميتافيزيقا.

الاتجاه الهرمنيوطيقي اللغوي الخالي من الميتافيزيقا يختزل كل شيء في اللغة، ويزعم أن الخطاب يقع كله في دائرة اللغة، أي أنه ليس بشيء أكثر من اللغة. أما الاتجاه الآخر في الهرمنيوطيقا فيؤكد أن بداية ما نستمع إليه تنتمي إلى حيّز خارج حيز اللغة، لكننا نستمع إليه بواسطة اللغة. وسواء كان موقف الشخص ميتافيزيقياً أو لغوياً علينا مراجعة التراث لتلقّي الخطاب.

أفترض أن ثمة خطاباً في عرفان الهنود الحمر. إذا أردت الإصغاء لذلك الخطاب فلا مندوحة أمامي سوى الإصغاء إليه عن طريق بنيتي الذهنية التي صيغت داخل موروثي المعرفي والديني. هذا مبدأ هرمنيوطيقي أن لايستطيع الإنسان الخروج تماماً عن تراثه، لأن بنية الذهن واللغة عند الإنسان خاضعة لسيطرة مفاهيم مستقاة من التراث في الغالب.

ونسأل الآن: كيف صِيغ وتشكّل موروثي الديني أنا المسلم؟ من هو مؤسس هذا الموروث (الثقافة)؟ حينما ندرس هذا التراث نجد فيه أمثال الرومي وحافظ الشيرازي وصدر المتألهين، لكننا حينما نرجع للوراء أكثر من أجل التعرف على مؤسس هذه الثقافة



أو التراث الديني نصل إلى ما يشبه الينبوع المتدفق. بهذا المعنى يبتدئ تراثنا الديني من رسول الإسلام. لو ابتسرنا النبي محمد (ص) وتلك البرهة الأخيرة من حياته (23 عاماً)، لما أمكننا تصوّر حافظ والرومي وصدر المتألهين امتداداً لها، وطبعاً ثمة في تاريخ هذه الثقافة أو التراث عناصر ذاتية وأخرى عرضية، وطبقات أصلية وفرعية. لو نظرنا للمسألة بمنهجية ظاهرياتية نجد أن هذه الأحداث انطلقت مع نبي الاسلام. ليس الكلام حول هل كان رسول الإسلام خارج سحب اللاعلم أو لا. فحتى لو وافقنا أنه كان يتحرك داخل سحب معتمة، فلا مفر أمامنا من الاعتراف أن ذلك الحوار ابتدأ من هناك، وهذا هو معنى القول إن القرآن أب العلوم الإسلامية. لولا القرآن لما كان العرفان الاسلامي والكلام الاسلامي والفلسفة الاسلامية. لو نظرنا للمسألة من هذه الزاوية لتفطنّا إلى أن المفاهيم التي نحملها الآن في أذهاننا ونستمع بواسطتها لكل الخطابات إنما هي مفاهيم أودعها نبي الإسلام في أذهاننا، بمعنى أنه هو الذي أسس هذه المنظومة المفاهيمية. نحن نعلم على كل حال أنه شيَّد صرحاً لم يكن موجوداً من قبله، هذا على الرغم من أن خامات هذا الصرح كانت موجودة من قبل في الثقافة العربية وثقافة الحجاز أو الثقافات الأخرى، وكانت هذه العناصر الثقافية موجودة في ذهن الرسول، بيد أن شيئاً جديداً ظهر بواسطة نبي الإسلام في اللغة والثقافة العربية، وصرنا حيال ظاهرة تاريخية جديدة. وهكذا، صرت أنا المسلم لا استمع لشيء من أي مصدر كان ـ عرفان الهنود الحمر في أميركا مثلاً ـ إلاّ استمعته وفهمته عبر قناة المفاهيم الإسلامية. والمسيحي ايضاً يراجع ثقافته وتراثه، ويطل من شرفاته على الخطابات التي ترده من الثقافات الأخرى. يمكنني تشبيه التراث الديني والثقافي بنهر من موضع ما، ولا يمر بأرض الاّ أضيف له شيء من تلك الأرض، وهاهو ذا النهر يصل اليوم إلى أرض زماننا بعد 14 قرناً. حتمية الموروث والنصوص الدينية لاستماع (الخطاب) لا تعني بالضرورة أن يكون مؤسس ذلك التراث الديني خارج سحب اللاعلم. الكل يسبحون بشكل من الأشكال داخل سحب اللاعلم. التفسير المتواصل للتراث هو الآخر تحرك في هذه السحب، وتأسيس التراث أيضاً إنما هو حركة بين هذه السحب.

○ بحسب التصوّرات التقليدية فإن التجربة النبوية وشكلها المدون منزهة عن أية قبليات ومتحررة من كل الظروف واللوازم التاريخية والجغرافية. بمعنى أن القبليات التي ينطلق منها الإنسان عادة في تجاربه، لم تكن حاضرة في تلك التجربة، أي إن تلك التجربة فوق التاريخ، وفوق الثقافة، وفوق الواقع الأرضي. والحال أن مثل هذا الشيء غير ممكن في ضوء الموقف الهرمنيوطيقي الذي تتبناه أنت.



□ نعم، كل تلك الأحداث وقعت داخل نطاق التاريخ واللغة، لكنها بحسب عقيدتنا تنمّ عن أمرٍ متعالٍ على التاريخ واللغة. إننا نستمع للخطاب من داخل التاريخ واللغة، بيد أن هذا لا يعني بالضرورة أن هذا الخطاب ليس بشيء سوى التاريخ واللغة. التجربة النبوية هي أيضاً تجربة تاريخية (زمانية).

○ الاعتراف بالبعد التاريخي للخطاب، لا يمسخه طبعاً إلى (لا خطاب)، إلاّ أن منزلته ستتغير. وسؤالنا حول هذه النقطة تحديداً، ما هو التأثير الذي يتركه تغيّر منزلة الخطاب في الهرمنيوطيقا الحديثة على إيمان الإنسان؟

□ تأثيره هو أننا سنفهم الإيمان بطريقة مختلفة. الهرمنيوطيقا الحديثة لا تلغي محورية النص، فالنص هو الذي يؤهلنا لاستماع الخطاب. طبعاً قد يقول قائل إنني أستمع لنفس الخطاب الذي كان يستمع إليه المؤمنون قبل 14 قرناً، لكنني أعتقد أن هذا مستحيل، بيد أن المفروغ منه أننا أيضاً نستمع لخطاب في عصرنا هذا، لكنه مختلف عن خطاب ما قبل 14 قرناً من الزمان. روايات ذلك الخطاب الذي أذيع من قبل رسول الإسلام قبل 14 قرنا تخلق خطابات لنا. وقعت حادثة لا نحيط بعينها اليوم ولسنا من مخاطبي ذلك الخطاب بعينه، ولكن كأن ذلك الخطاب يبعث أمواجاً يبلغ مسامعنا رغم بعدنا الزمني عن الحادثة. وبالتالي كأن لكل صاحب تجربة إيمانية إسلامية خطاباً جديداً ووحياً جديداً يصله من الله. وهذا كله يحدث عن طريق النص. مع أن هذه الخطابات كلها تاريخية، بيد أن القول بتاريخية الخطاب لا يساوي القول بأصالة التاريخ، ورفض كل شيء متعالٍ على التاريخ. إذا كان مرامكم من منزلة الخطاب أنه ينبّئ عن أمر متعال، فهذا ما لا يتناقض أبداً مع النظريات الهرمنيوطيقية الحديثة. الواقع هو أن الرسول الأكرم (ص) استمع للخطاب الإلهي، وأصغى معاصروه لخطابه الشفوي الذي روى لهم ذلك الخطاب الإلهي، أما نحن اليوم فلدينا ثقافة مكتوبة وحسب تدل على ذلك الحدث الأول بشكل مجموعة من المفردات الرمزية ذات المعنى. مجمل هذه العملية المتسلسلة والانعكاسية التاريخية ـ اللغوية تخبرنا عن الله تعالى. والذي يستمع اليوم لذلك الخطاب، ويعنى به عناية منجذبة مشوقة، يكون ذا نصيب من الإيمان الإسلامي.



الفصل السادس

الحرية والأخلاق[1]

(1) محاضرة ألقيت في جامعة طهران بدعوة من الاتحاد الإسلامي للطلاب، رمضان/ 1421هـ.




مكتبة
الفكر الجديد

محور حديثنا لهذا اليوم كما سبق أن أُعلن هو (الحرية والأخلاق). والواقع أننا سندرس العلاقة بين الحرية والأخلاق. إن اختيار هذا الموضوع لهذه الفرصة المقتضبة جاء بمناسبة أن مجتمعنا يشهد للأسف دعاية وإعلاماً يؤكد أن الحرية على الضد من الأخلاق، والذين يدعون إلى الحرية إنما يدعون إلى نبذ القواعد والضوابط الأخلاقية. ولهذا نلاحظ أحياناً أحاديثَ وطروحات عن حرية موجّهة، وحرية في إطار المصالح التي يراها البعض، وحرية ضمن نطاق مرسوم سلفاً من قبل جهة معينة، والغاية من كل ذلك هي الحَدّ من الحرية. وتحت عنوان (الدفاع عن الأخلاق) أيضاً نلاحظ أحياناً هذه النظرية تطرح بعبارة أن المسؤولية مقدّمة على الحرية، أي إن الأخلاق مقدّمة على الحرية. إن فكرة (الأخلاق مقدمة على الحرية) فكرة صحيحة، ولكن شريطة أن تُفهم بنحو صائب. إذا فهمت عبارة أن الأخلاق مقدمة على الحرية بشكل صحيح، سيتضح أنه من أجل الأخلاق وللحفاظ على الأخلاق ينبغي عدم الحد من الحرية (إلا بالعدالة طبعاً). إن حفظ الحرية شرط لازم لحفظ الأخلاق فالحرية ضرورية للأخلاق ولتحقيق الأخلاق. وطبعاً حينما أطرح في بداية الحديث قضية (عدم الحد من الحرية) فليس معنى هذا أن الأفراد في المجتمع الذي يعيش حالة الحرية، لا تقيدهم أية قيود وضوابط وقواعد، وأن معنى الحرية هي قدرة كل شخص على فعل كل ما يحلو له. كلا، ليس لكلامنا هذا المعنى إطلاقاً. حينما نقول إن الحرية غير المقيدة شرط لتحقق الأخلاق، فالمقصود هو الحرية غير المقيدة في مرحلة ما قبل سن القواعد والضوابط الاجتماعية، وإلا فالقواعد والضوابط والقيود المنبثقة عن معايير العدالة يجب أن تقّيد الحرية.

حول فكرة الحرية ينبغي البحث ضمن مرحلتين: الأولى، افتراض جميع أفراد المجتمع بشراً أحراراً، ومسؤولين أخلاقياً أمام حريات الآخرين، وهذه الحرية (حرية



خارجية)، بمعنى أن الإرادة العامة الناجمة عن هذه الحريات المفروضة اللامحدودة في هذه المرحلة، تنتهي إلى جملة من القواعد والضوابط الأخلاقية الخاصة بتنظيم العلاقات الاجتماعية، وبالتالي فإن العلاقات الاجتماعية ستنظم بالضوابط الأخلاقية، وتتعين الحريات ذات الدرجة الثانية للأفراد بهذه الضوابط.

إذاً، تبحث الحرية على مرحلتين:

1 ـ الحرية قبل سن القوانين والضوابط الاجتماعية.

2 ـ والحرية بعد سن القوانين والضوابط الاجتماعية.

الحرية قبل سن القوانين والضوابط الاجتماعية يجب أن تفترض غير محدودة، أما الحرية بعد سن القوانين والضوابط الاجتماعية فهي محدودة ومقيّدة بلا شك.

النقاش الدائر في مجتمعنا اليوم لايتعلق بهل ينبغي أن تكون الحرية مقيدة أو لا، بعد أخذ القواعد والضوابط الاجتماعية في نظر الاعتبار، إذ إن من المفروغ منه أن الحرية يجب أن تكون محدودة في تلك المرحلة. إنما يدور النقاش ضمن نطاق المرحلة الاولى، وحول الانتخاب العام المفضي إلى سَنّ الدستور والقواعد والضوابط الاجتماعية، وتشكيل النظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي، هل يمكن للحرية أن تكون في هذه المرحلة محدودة أو لا؟ القول المطروح هو أن الحرية يجب أن لا تعدّ مقيدة في هذه المرحلة. إن هذه الحرية اللامحدودة في هذه المرحلة الابتدائية ضرورية لتحقق الأخلاق. وبتعبير آخر، عدم تقييد الحرية في هذه المرحلة شرط لتحقق الأخلاق. إن تقييد الحرية في هذه المرحلة بمعنى إلغاء الضوابط الأخلاقية والعمل باتجاه معاكس للأخلاق. إذا كنا نتحدث عن الحرية في هذه المرحلة فإن هذا من أجل الأخلاق تحديداً، وبخلاف ما يروّج له البعض من أن (هناك من يتحدّث عن الحرية ليلغي الأخلاق) ليست القضية على هذا النحو أبداً. إنما ثمة من يتحدث عن الحرية ليبقى وفياً للأخلاق. وهذا ما سأشرحه ضمن نقاط عدة:

الأولى: تتوزع حرية البشر إلى حريتين:

1 ـ حرية خارجية.

2 ـ حرية داخلية.

الحرية الخارجية لكل إنسان عبارة عن التحرر من شتى صنوف الجبر الخارجي، سعياً



إلى تحقيق أهدافه. ويقال إن هذه الحرية لها (من) و(في) و(لأجل)، بمعنى أنها حرية (من) الجبر، وحرية (في) الأعمال والممارسات، وحرية (لأجل) تحقيق الأهداف. الحرية الخارجية هي أن لايخضع الإنسان للجبر الخارجي. وللجبر الخارجي أشكال وصنوف عدة: المرجعيات، والضغوط الطبيعية، والقيود السياسية، وشتى صنوف الجبر الأخرى التي تؤثّر على الإنسان من الخارج. يقال في هذه المرحلة إن الإنسان بحاجة إلى الحرية: حرية التعبير، حرية الصحافة، حرية الاجتماع، ومختلف أشكال الحرية السياسية. هذه حريات خارجية والمراد منها عدم وجود عقبات وقيود تحد من التفكير والتعبير عن الرأي والكتابة والتحدث، وإقامة التجمعات والملتقيات الحرة. إنها تحرّر من أنواع الجبر التي تسلط على الإنسان من خارجه. ولكن ما هو الهدف أو الغاية التي يرجى تحقيقها عبر التحرر من هذا الجبر في هذه الممارسات؟ الجواب هو لتحقيق إنسانية الإنسان، فالإنسان إنسان بتفكيره، وهو إنسان بتعبيره عن رأيه، وبمشاركته السياسية في تقرير مصير مجتمعه، و...إلخ. إن تحقيق إنسانية الإنسان هدف إنساني أسمى، يتيسر بهذه الأمور. الإنسان الذي لا يستطيع التفكير بحرية، أو لا يستطيع التعبير بحرية عن أفكاره، ونقد أفكار الآخرين بحرية، ولا يستطيع أن يشارك بحرية في تقرير مصيره السياسي، مثل هذا الإنسان لايقدر أن يحقق إنسانيته. أن يقول الآخرون (إننا نضع لك القيود، ففكر، ولكن بالنحو الذي نحدده نحن لك، وكن إنساناً، بالشكل الذي نراه نحن، فنحن الذين نفسر لك معنى إنسانيتك) فهذا هو ما يتعارض مع الحرية الخارجية. إذاً الحرية الخارجية هي الحرية اللامحدودة في التفكير، والحرية اللامحدودة في التعبير عن الرأي، والحرية اللامحدودة في المشاركة السياسية. يجب أن تكون هذه الحرية غير محدودة دائماً، وأن تفترض لا محدودة حتى في الدستور، بمعنى أن تجد أنت بنفسك أساليب التفكير وطرائقه، وبوسعك الاستعانة بالآخرين، ولكن لا أن تكون مجبراً على التفكير بطريقة خاصة لأن الآخرين يقولون لك فكر بهذه الطريقة، إنما ينبغي أن تصل بنفسك إلى قناعة عقلانية.

بمقدورك الاستعانة بالآخر، بيد أن هذه الاستعانة يجب أن تكون حرة واختيارية.

إن الحرية اللامحدودة في التفكير، وفي التعبير عن الأفكار، وفي المشاركة السياسية، كل هذه حريات مصنّفة ومسجّلة في حقوق الإنسان. هذه هي الحريات التي يقال إنها يجب أن لا تقيّد حتى بسن القوانين والقواعد، أي يتوجب أن لا يسنّ أي قانون في



المجتمع لتقييد حرية التفكير وحرية التعبير عن الرأي، وحرية المشاركة السياسية، وحرية التجمعات السياسية. إن هذه الحريات اللامحدودة في هذه المرحلة لا تتقيد حتى بالدستور والقوانين الأخرى، لأنها حريات ما قبل مرحلة القانون، وهي الحريات الخارجية، وقد أشرت إلى أن تحقق إنسانية الإنسان منوط بهذه الحريات. القوانين اللاحقة التي تسنّ تقيد ممارسات الأفراد في مجالات أخرى بما يتلاءم والحقوق العامة، أي إنها تقيّد الحريات العملية.

أما السؤال عن الحرية الداخلية فهو سؤال فلسفي. إن الحرية الداخلية للإنسان، وهي من القضايا المهمة في فلسفة الأخلاق، تتعلّق بالسؤال: هل إرادة الإنسان إرادة حرة أو إرادة مجبرة؟ وبعبارة أبسط: إرادتنا التي تصدر عنها أعمالنا هل تخضع لإجبار سلسلة من العوامل والدوافع في داخلنا، كالمحفزات، والغرائز، والملذات، والميول، و... إلخ، أو لا؟ إذا انطلق شخص من أن الإنسان لايريد شيئاً إلا وكانت إرادته هذه وليدة ميوله وغرائزه وملذاته بالإجبار، أي إن إرادة الإنسان صنيعة ميوله وغرائزه ليس إلاّ، فمثل هذا الشخص لا يعد إرادة الإنسان إرادة حرة. الإرادة الحرة هي أن يستطيع الإنسان فعل شيء من دون تأثير إجباري لعوامل اللذة والميول، و...إلخ، كأن يعمل وفق قانون أخلاقي انطلاقاً من التزام عقلي(كما كان يقول كانط). إذا كنا نعتقد بأن مثل هذه الحرية في الإرادة ممكنة، فهذه حرية تسمى حرية داخلية للإنسان. اذاً ينبغي التدقيق في القصد المراد من هذه الحرية. في هذا المجال تناقش حرية الإنسان أو عدم حريته حيال الضغوط وعوامل الإجبار الداخلية، لا إزاء الضغوط الخارجية. ولهذا نسمي الصنف الأول حرية خارجية، أي التحرّر من الجبر الخارجي، والصنف الثاني حرية داخلية أي التحرر من الجبر الداخلي.

البعض لم يستطع تسويغ أن تكون للإنسان حرية داخلية، بيد أن فريقاً آخر اعتبر هذا الأمر مسوغاً، وقالوا إن في مقدور الإنسان أن تكون له حرية داخلية، فحرية الإنسان الداخلية تتحقق حينما يستطيع عقل الإنسان تحديد الواجب الأخلاقي للإنسان، أي يستطيع تعيين الواجب الأخلاقي للإنسان في كل حالة من الحالات، وأن يعمل الإنسان في كل واحدة من الحالات بحسب واجبه. والواقع أن العمل الإيجابي هو العمل طبقاً للواجب الذي يحدده عقل الإنسان بمفرده، وبصرف النظر عن أية اعتبارات، فالعقل يشخّص القانون الأخلاقي، والمراد هنا طبعاً العقل المحض، لا العقل الواقع تحت



تأثير المحفّزات والميول وطلب اللذات، إنه العقل المحض أو العقل الخالص، إذ من المفترض أن يكون للإنسان عقل خالص بمستطاعه تشخيص القانون الأخلاقي العام، ومتى ما تعلّقت إرادة الإنسان بذلك القانون ـ الواجب، وتحققت وفقاً له، كانت هذه الإرادة ارادة حرة. يذهب بعض الفلاسفة إلى أن مشكلة الإنسان الرئيسة لا تكمن في (ماذا أستطيع أن أعلم وما الذي لا أستطيع ان أعلمه) رغم أن هذه أيضاً من مشكلات الإنسان التي تناقش في علم المعرفة. بيد أن المشكلة الأعتى والأقسى هي(ماذا يجب أن أفعل). الشخص المتحرر من حالات الإجبار التي تفرضها عليه المرجعيات الخارجية، والبالغ درجة معينة من التفرّد والتوحّد، وعدم الارتباط بغيره، سيرى أن أهم سؤال يضغط عليه ويُعجزه، ويلفت نظره إلى توحّده في الوجود، هو(ماذا يجب أن أفعل؟) أو قل (ما هو واجبي في الحياة كإنسان؟) الإنسان مخلوق يتصرف من وحي إرادته، ولأن إرادة الإنسان حرة في الظاهر، لذا يستفيق أمامه هذا السؤال الهائل: ماذا يجب أن أفعل؟ الذين لايخالجهم هذا السؤال بنحو جاد، يخضعون غالباً لتأثيرات الخارج. كأن يكون ثمة تيار في المجتمع يعيشون فيه وبتأثيره. إنهم أفراد لم يعوا أنفسهم بعد ولم يستفيقوا، ولم يبلغوا مرتبة التفرد، وما زال الآخرون يرسمون لهم واجباتهم. والحال أن الإنسان إذا بلغ مبلغ التفرّد لكانت أعتى وأظنى حقيقة أمامه هي (أنا حر، لكنني لا أستطيع أن أحيا من دون (عمل) علي أن أعمل. الإنسان حي بالعمل، وعمل الإنسان مسبوق بإرادته. وارادة الإنسان تتحدّد حينما يجيب عن السؤال (ماذا يجب أن أفعل، ما الشيء الذي ينبغي أن أريده؟).

والآن بناء على المنطلق الذي مرّ بنا ذكره، وهو أن عقل الإنسان يرسم القانون الأخلاقي العام والواجب للإنسان، والإرادة تتعلّق بذلك القانون الأخلاقي العام، وتحدد للإنسان واجبه. ينبغي القول إن عقل الإنسان هو الذي يجيب عن السؤال (ماذا أفعل) والإنسان يحدد واجبه بنفسه، لأننا حين نقول إن العقل هو الذي يرسم الواجبات، فمعنى ذلك أن الإنسان هو الذي يرسمها. القول إن الإنسان يستطيع تعيين واجبه (وبالتالي حقوقه) بعقله، وإرادة الإنسان حرة، هو من أفكار عمانوئيل كانط. ولكن من المناسب الالتفات إلى نقطة معينة، وهي أن جماعة من المتكلمين المسلمين عُرفوا بالمعتزلة، أطلقوا هذه الفكرة بين المسلمين بتعابير أخرى خلال القرنين الثالث والرابع للهجرة. قال المعتزلة: إن الإنسان يميّز بعقله الأعمال الإيجابية عن السلبية، أو القبيح عن الحسن. وكانت هذه فكرة على جانب كبير جداً من الأهمية، وطبعاً لم تكن فكرتهم هذه متطابقة تماماً مع رأي



كانط، بيد أن قولهم إن الإنسان يميّز واجبه بعقله قول قريبٌ من رأي كانط. قال المعتزلة: إن الحسن والقبح الأخلاقيين لأعمال الإنسان أمران عقليان، والأوامر والنواهي الواردة في الشريعة تأييدات وتعضيدات دينية لتشخيص الإنسان العقلي، أي إنها ليست بالأمور الجديدة. التعضيد الديني هو ذاته التشخيص العقلي. وهذه فكرة مهمة طبعاً. حينما نسأل كانط: ما هو ذلك القانون الأخلاقي العام، الذي تقول إن عقل الإنسان يستطيع تشخيصه، وإذا عملت إرادة الإنسان وفقه كانت إرادة حرة؟ سيقول في جوابنا (اعملوا بحيث تستطيعون المطالبة بأن يكون عملكم نظاماً عاماً يعيش جميع الناس وفقه). إذا استطعت أن تعمل على هذه الشاكلة كان عملك أخلاقياً. وهذه كلمة كبيرة جداً لها معان في غاية العمق والأهمية. اعمل بحيث تستطيع أن تتقبل في وجدانك أن عملك هذا إذا أصبح نظاماً عاماً ومارسه الجميع فستكون مستعداً لقبول ذلك بضميرك. هذا هو القانون الأخلاقي العام.

غير أن متكلمي المعتزلة كانوا يقولون شيئاً آخر، فقد كانوا بدورهم يحدّدون القوانين العقلية العامة، مثل: شكر المنعم قانون أخلاقي عام، وأداء الأمانة قانون أخلاقي ـ عقلاني عام. الإنسان يميز بعقله أن عليه أداء الأمانة، ويشخص بعقله أن عليه شكر المنعم. أياً كان، حدد المعتزلة قوانين معينة، ورسم كانط والفلاسفة من بعده قوانين معينة. ووجه الاشتراك هنا، هو أن الإنسان يحدّد واجباته بعقله، وبالتالي فالعقل البشري هو مصدر الواجبات الإنسانية. عقل الإنسان يكتشف القانون الأخلاقي العام، ويطبق ذلك القانون الأخلاقي العام على الحالات المختلفة، فيقول إن ذلك القانون الأخلاقي العام يوجب عليَّ أن أعمل هكذا في الحالة الفلانية، فإذا تعلّقت الإرادة بهذا العمل كانت إرادة حرة، إرادة غير خاضعة لضواغط الغريزة واللذة والميول، إرادة متحققة بطريقة عقلانية. إذاً، حينما نتحدّث عن حرية داخلية فهي حرية منوطة بقانون أخلاقي عام، من دونه لن يبلغ الإنسان حريته الداخلية. وحين يقول البعض يجب أن تتحرر إرادة الإنسان من أي إجبار أو إكراه، فهذه حرية ممكنة التصور في ضوء قانون أخلاقي.

بعد هذا الإيضاح الموجز للحريتين الخارجية والداخلية، أقول إن الحرية الخارجية ضرورية لحرية الإنسان الداخلية.

على القواعد والضوابط والقيم الاجتماعية التي تشكل النظام الاجتماعي ـ السياسي والعلاقات بين الأفراد أن تكسب شرعيتها من جملة قواعد وضوابط أخلاقية تتفق عليها



الأذهان، أي ينبغي لتلك القواعد والضوابط والقيم أن تكون مقبولة عقلانياً من قبل أفراد المجتمع ليطيعوها، وهذا ما أسميه (شرعية القواعد والضوابط والقيم). إنها شرعية لا يمكن أن تكون أمراً تقليدياً وتلقينياً. يجب أن يتوفر أفراد المجتمع على إجابة للسؤال: لماذا تم تنظيم الضوابط الحقوقية والسياسية والاقتصادية، و...الخ، على هذا النحو ولم تنظَّم على نحو آخر. حينما كان الحديث عن علاقات الإنسان بالإنسان، وكانت هذه العلاقات قائمة على قواعد وضوابط وقيم معينة، على المجتمع أن يتقبل هذه القواعد عقلانياً وما بين أذهان أفراده، وإلا لم تكن هذه القواعد والضوابط (أخلاقية) انما تكون (أخلاقية) حينما يتقبّلها البشر عقلانياً، وعندما يقتنعون عقلانياً بضرورة سيادة هذه القواعد والضوابط على نظم المجتمع. إذا وصل افراد المجتمع إلى هذه القناعة اكتسبت هذه القواعد والضوابط مفهوماً أخلاقياً لأفراد المجتمع، وفي هذه الحال فقط سيعتبرون طاعة هذه القواعد والضوابط والعمل بها واجباً أخلاقياً. سبق أن أوضحت أن العمل لايكون أخلاقياً إلا إذا حدده العقل الإنساني كواجب للإنسان. إذا أطاع أفراد المجتمع القواعد والضوابط الاجتماعية خوفاً واضطراراً وتقليداً ومن باب استحصال المصالح وما إلى ذلك، فستكون تلك الطاعة خلوّاً من المضمون الأخلاقي، لأنها قائمة على القوة ولن تدوم إلا بالقوة.

قبل الحرب العالمية الأولى، كانوا في العالم الغربي خلال القرن التاسع عشر يخالون أن في الإمكان تنظيم السياسة بمعزل عن المضمون الأخلاقي، وبالشكل الذي يلبي الحاجات على أفضل وجه ممكن. وحينما نشبت الحربان العالميتان الأولى والثانية، وكان الإنسان الغربي حينها يظن أنه بلغ قمة التطور البشري، واستطاع تنظيم كل شيء، بما في ذلك النظم السياسية والاجتماعية والعائلية، على شكل برامج علمية وتجريبية، حينما وقعت تلكم الحربان وقتل كل أولئك البشر، وأطل كل ذلك التوحش والدمار والمذابح بملامحه البشعة، عادوا لينظروا إلى الفلسفة السياسية من زاوية أخلاقية، وصاروا يعتقدون ان النظم الاجتماعية من دون محتوى قيمي ـ أخلاقي تؤدي إلى طريق مسدود، وهكذا عادت الأخلاق لتحتل مكانتها في الفلسفة السياسية.

إذا أريد لهذه القواعد والضوابط أن تكون ذات مضمون قيمي وأخلاقي بالنسبة لأفراد المجتمع، فيجب أن تتوفر تلك الحريات الخارجية. لأجل أن تكون لقواعدنا وضوابطنا وقيمنا الاجتماعية مضامين أخلاقية، لا مناص من تحقيق الحريات الخارجية. إذ من دون



الحرية الخارجية لن تكتسب تلك القواعد والضوابط مضموناً أخلاقياً، ولن نكون أفراداً مكلفين أصحاب واجبات على مسرح الحياة الاجتماعية. أن نكون مكلفين بواجبات معينة أمر يمكن، ممكن حينما تكون تلك القواعد والضوابط مشتركة بين الأذهان، ويتم بحثها والحوار حولها، وإيضاح الأسباب التي تحتم رعايتها، وما هي أسس مضمونها الأخلاقي؟ وما هي تبعاتها وآثارها على ساحة الحياة الاجتماعية، أي يجب أن تنضج هذه القواعد في أتون دفاع (أذهاني) أو (بين الأذهاني) جيد، ونقتنع جميعاً أن لها أسساً أخلاقية بحق.

إذا لم تتوفر الحريات الخارجية، أي حرية التفكير، وحرية التعبير عن الرأي، وحرية المشاركة السياسية، وغيرها من الحريات التي تسمّى الحريات السياسية، والتي ينبغي أن تتوفر لكافة أفراد المجتمع، من دون تصنيف لهم إلى درجات أولى وثانية وثالثة، فلن نصل إلى قناعة عقلانية أخلاقية بشأن القواعد والضوابط والقيم الاجتماعية. ينبغي أن تطرح جميع الآراء وتعرض كافة الأفكار المتنوعة، و... إلخ، حتى يصل أفراد المجتمع إلى رأي نهائي، ويقرر هل لهذه القواعد والضوابط والقيم الاجتماعية محتوى أخلاقي أو لا؟ هل هي على الشاكلة التي نريدها أو لا؟ هل ينبغي تحسينها وتطويرها أو نحافظ عليها كما هي؟ وما هي المواضع التي ينبغي تعديلها منها؟ هذا الرأي وهذا الحكم هو الذي يوفّر الحرية الداخلية.

إذا كانت ثمة في مجتمعنا اليوم أحاديث تجري حول الإصلاح، فينبغي التنبه إلى أن أذهاننا يجب أن تركز في الدرجة الاولى على السؤال: هل ثمة خلل في القيم والقواعد والضوابط الأساسية التي أقمنا نظامنا الاجتماعي على أساسها، أو لا؟ هذه هي المسألة المفتاحية الرئيسة. ويجب الوصول إلى قناعة عقلانية ـ أخلاقية ووجدانية. على هذا الأساس نستطيع القول هذا هو الإصلاح الأول، وهذا هو الإصلاح الثاني، والثالث، و... إلخ. إن الإصلاح قضية قيمية. معنى الاصلاحات أننا نروم الوصول إلى أهداف أخلاقية. أطروحة الإصلاحات في أصلها فكرة أخلاقية، يتم إسقاطها على القيم والقواعد والضوابط الأساسية في المجتمع. يتجلّى من الإيضاحات أعلاه أن المطالبة بالحريات الخارجية إنما هي لتحقيق القيم الأخلاقية وليس لإلغاء هذه القيم، فهذه الحريات شرط ضروري لتحلي أفراد المجتمع بالأخلاق والشعور بالواجب حيال القواعد والضوابط والقيم الاجتماعية.



لا يفيد بشيئ أن نبقى نكرر ونؤكد على ضرورة حفظ القيم الأخلاقية. كلنا نريد الحفاظ على القيم الأخلاقية. وما من إنسان خيّر ذي أخلاق وشعور بالواجب إلاّ وكانت غايته الحفاظ على القيم التي هي معايير وضوابط الحياة الاجتماعية. إن حياتنا حياة قيمية، فنحن ملتزمون بالأخلاق، ونريد أن يكون لأعمالنا محتوى أخلاقي. ولكن كيف يتم الحفاظ على القيم؟ هذه هي المسألة برمتها. تحفظ القيم في ظل الحريات الخارجية.

المراد من القيمة في المحتوى الأخلاقي هو أن نصل أنا وأنت إلى قناعة وجدانية بإيجابية العمل في محتواه. كيف تحفظ الماهية الإيجابية والوظيفية للقيم التي تشكّل القواعد والضوابط الاجتماعية وتتجلّى في الدستور وغيره من القوانين؟ كيف تبقى القيم بهذا المعنى حية فاعلة في المجتمع؟ هل بسوى أن تكون الضمائر حساسة تجاه هذه القيم؟ وهل يمكن أن تكون ضمائر الأفراد حسّاسة حيال هذه القيم من دون الاعتقاد بأخلاقية الضوابط والقواعد؟ وهل يتأتى هذا الاعتقاد بغير النقاش والنقد في ظل تلك الحريات؟ هل يتحقق هذا النقاش والنقد من دون الحريات الخارجية؟ طبعا يحصل أحياناً أن يأتوا بطائفة من القيم الميتة في المجتمع يحنطونها ويحفظونها كما تُحفظ المومياء، لكنها غير حية. فما الذي نطمح اليه نحن؟ هل نطمح إلى قيم حية أو إلى قيم محنطة؟ إننا نرنو بالتأكيد إلى قيم حية. وهذه القيم الحية غير متاحة بتلك المضامين الأخلاقية من دون الحريات الخارجية، حيث ينبغي النقاش دائماً حول المحتوى الوجداني و(الأذهاني) والأخلاقي لتلك القيم الرئيسة، وهذا النقاش ينبغي أن لا ينقطع أبداً أو يُنسى. إن قضية العقلانية والمحتوى الأخلاقي هذه مما يجب أن يناقش ويبحث دائماً.

إننا كلما فعلنا فعلاً حسناً إيجابياً، فسيبقى هذا الفعل حسناً وجديداً في كل مرة، فنحن نستمتع به لأنه فعل أخلاقي حسن. إن الأخلاق تكتسب معناها حينما نفعل الشيء ونشعر إنه واجبنا، عندها سيكون ذلك الفعل فعلاً أخلاقياً.

إلى هنا أنهي حديثي معكم أيها الأصدقاء الأعزاء. وخلاصة قولي حول العلاقة بين الحرية والأخلاق، هو أن المحتوى للقواعد والضوابط والقيم الرئيسية في الحياة الاجتماعية، والتي تتشكل نظم المجتمع المختلفة وفقاً لها، يستدعي بالضرورة توفّر الحريات الخارجية التي كان حديثي مركزاً عليها في الغالب. الحرية ليست هي الأخلاق، ولا يمكن أن تحلّ محلّ الأخلاق، ولا ترتبط بالأخلاق رباطاً سلبياً، إنما الحرية مصباح تكشف الأخلاق عن نفسها في ضوئه.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل السابع

الديمقراطية والدين[1]

(1) مجلة آفتاب، العدد 7، أيلول 2001، نُقِّحت هذه المقالة وأُعيد تحريرها.




مكتبة
الفكر الجديد

الموضوع الذي أريد مناقشته هو أهم الموضوعات النظرية في مجتمعنا اليوم: **العلاقة بين الدين والسياسة. البعض يستخدم تعبير الديمقراطية الدينية. فما هو المعنى المقبول لهذا المصطلح؟ وما هو التحليل المعقول الذي يمكن تقديمه لهذا التركيب اللفظي؟** أحاول أولاً تقديم بعض الإيضاحات حول جملة من النقاط المهمة. لقد اخترت هذا الموضوع لأنه أكثر الموضوعات عندنا غموضاً والتباساً، فضلاً عن كونه أهم الموضوعات النظرية التي تناقش في مجتمعنا اليوم، كما أنه لم ينل نصيبه الوافي من البحث والتحليل حتى تنجلي أبعاده وجوانبه المختلفة، ويتبدد الغموض الذي يغلّفه، ويسفر المعنى الصحيح إن كان له معنى صحيح، فينتفع به الراغبون في الإصلاحات والتكامل الاجتماعي والسياسي والثقافي.

ثمة قضية رئيسة تتصل بمسألة الديمقراطية والدين، لا بد من إثارتها كمقدمة ضرورية ألا وهي أصل قضية الحرية. رغم أن حديثي هذا ليس عن قضية الحرية، بل عن فكرة الديمقراطية، ولكن لايتسنّى الوصول في موضوع الديمقراطية إلى نتيجة ما من دون صياغة نظرية حول قضية الحرية. أبرز الأسئلة النظرية المطروحة اليوم في مجتمعنا بشأن الحرية هو سؤالان؛ الأول: ماذا نفهم من الحرية؟ والثاني هل بمقدور المسلم ومن منطلقات فكره الديني الإسلامي أن يتقبّل ما يفهم من الحرية أم لا؟ المراد بالحرية في الحكومات الديمقراطية، هو أن أي فرد من أفراد المجتمع، وبصرف النظر عن عقائده وأخلاقه ومرجعياته، ولمجرد كونه إنساناً يتمتع بالحرمة والمكانة، يعد حراً في أعماله ولكنْ مسؤولٌ عن هذه الحرية وعن حقوق الآخرين. الركيزة التي يقوم عليها هذا التعريف هي الفرد. فردية الإنسان المنوطة بالحرية في العمل، والمسؤولية حيال حرية الآخرين، تشكل النواة من الحرية. وعندها سيكون السؤال الثاني: هل بوسع المسلم



انطلاقاً من أفكاره الدينية أن يتقبّل الحرية للنظام السياسي لمجتمعه بهذا المعنى أو لا؟

إذا قلنا ان هذا غير ممكن فما هو السبب والحجة على ذلك؟ وإذا قيل إن هذا ممكن فنسأل أيضاً ما هي الأسباب والحجج؟ وإن لم يكن بوسع المسلم قبول ذلك فما هو البديل الذي يحله محل الحرية؟ وما هو تعريفه لبديل الحرية هذا؟ إن لم يوافق المسلم ذلك التعريف، وقال مثلاً إنه تعريف الحرية عند النزعة الليبرالية، فما هو البديل الذي سيملأ به الفراغ؟ هل سيقترح تعريفاً لن تكون معه الحرية حرية؟ ولن يبقى منها سوى اسم(الحرية) أم يتسنى القول حقاً إنه تعريف بديل للحرية؟ هذه هي أهم القضايا والأسئلة.

الديمقراطية ظاهرة سياسية ـ اجتماعية حديثة. لم يكن في العالم قبل 500 سنة حكومة تسمى ديمقراطية، فهي إذاً ظاهرة سياسية ـ اجتماعية حديثة ظهرت في زمان ومكان معينين، وسادت في بعض البلدان الغربية (بغض النظر عن نمط من الديمقراطية في اليونان القديم). هذا الشكل من الحكومة، سواء من حيث مبانيه ومرتكزاته أو من حيث أخلاقه وقيمه، تكوَّن تدريجياً في بعض مناطق العالم، وغدا أطروحة على جانب من الأهمية في الساحة، ولم يكن لنا نحن المسلمين هذا النمط من الحكومة، وفقاً للتعريف الذي قدمناه للديمقراطية، ولم نتوفر على مبانيه النظرية وقيمه. يعتقد البعض أن المباني النظرية للديمقراطية يمكن ملاحظتها في تراثنا وماضينا. ولا أريد الآن الخوض في هذا النقاش ومعالجة صحة أو سقم هذه الفكرة، فقد خصّصت فصلاً لهذه الإشكالية في كتابي الذي صدر في الفصل الأول من هذا العام (2007) بعنوان (نقد القراءة الرسمية للدين)[1]. وقد أوضحت هناك أن الحقوق الأساسية لأفراد المجتمع بمفهومها الذي ظهر في العالم خلال القرون الحديثة، وقامت عليه الدعائم النظرية للديمقراطية، لم تكن موجودة في تراثنا وثقافتنا القديمة. بيد أن الثقافات تستعير من بعضها دائما، والبشر يمرون دوماً بتحولات وأطوار تكاملية، وقد استلهم المسلمون طوال تاريخ الثقافة الإسلامية عناصر من الثقافات الأخرى، فنضّجوها وهضموها داخل ثقافتهم، ومن ذلك العرفان الأفلاطوني، والفلسفة الأرسطية، وجذور الفلسفة والحكمة الفيدية والهندية والبوذية، الساطعة في نتاجات العطار والرومي وحافظ الشيرازي وسواهم. لقد كانت ثقافتنا دوماً ثقافة تستقبل الوافد، وتنمّي نفسها به. لايمكن العثور على ثقافة في

---

(1) نقدي بر قرائت رسمي از دين.



العالم كانت تحمل في داخلها كل شيء منذ البداية، ويكون لها بمفردها كل الإيجابيات الموزّعة بين الثقافات الأخرى. هذا شيء لا دليل عليه في التاريخ. لقد أوضحت هذه الأفكار في ذلك الكتاب، ولا أروم إعادة شرحها هنا. أعتقد أن بالمستطاع استلهام قيم الديمقراطية وهضمها داخل الثقافة الإسلامية، وهذا أيضاً ما أوضحته في ذلك الكتاب. أما نقاشي الحالي فيتمثّل في تسليط الضوء على الزوايا المعتمة في تعبير (الديمقراطية) في إيران اليوم، ولأجل أن أستطيع شرح النقاط اللاحقة بنحو جيد، ينبغي لي هنا تقديم تعريف للديمقراطية وللشكل الديمقراطي الذي يدور الحديث عنه اليوم في إيران، وله مؤيدوه ومعارضوه. عليّ أن أميز هنا معنى وتعريف الديمقراطية التي تطالب بها غالبية الشعب الإيراني اليوم، فيتقبّلها البعض ويرفضها البعض الآخر.

المقصود من الشكل الديمقراطي للحكم الذي يناقش ويطالب به في إيران اليوم، هو أن تستطيع الجماعات والأفراد العديدون، الموجودون بالفعل في مجتمعنا ولهم معتقدات ورغبات ومصالح مختلفة، معالجة المشكلات الحياتية العامة التي تعنيهم جميعاً، والمتسمة بهوية وصبغة عامة في إطار مؤسسة حكومية، فيستطيعوا التغلب عليها، فتكون هذه المساعي الجماعية لحل المشكلات والقضايا العامة أساساً لوحدتهم السياسية والاجتماعية كمجتمع وبلد معين في زمان ومكان معينين. ومن البيّن أن هذه المساعي الجماعية لا تعني التخلّي عن الاختلاف في الآراء والأذواق والمصالح، وبكلمة واحدة: لا تعني التخلي عن التنافس السياسي. ثمة دائماً تنافس سياسي داخل نطاق هذه المساعي الجماعية، غير أن لهذه المساعي الجماعية قواعد وأصولاً ـ تسمى قواعد اللعبة السياسية ـ وأركاناً لنظرية معروفة، وأخلاقاً وقيماً خاصة. ميزة هذه الحكومات عن الحكومات السلطوية هي أن السلطة فيها تتداول بشكل سلمي بين أطراف متعددة. جماعة تعزل من السلطة، وجماعة تتبوأ مقاعد السلطة، وهكذا من دون توقف. كان هذا تعريف مجمل للديمقراطية. أعتقد بأن البحوث والنقاشات الدائرة اليوم في ايران تتعلّق بهذا التعريف للديمقراطية، وأن أكثرية الشعب الايراني يطالب بمثل هذه الديمقراطية، وتقديم تعريفي للديمقراطية كما أوجزته أعلاه، هو لأجل إيضاح الفكرة التي أريد طرحها.

النقطة التالية وكما ذكرت في المقدمة، هي أن ثمة حريات أساسية تشكّل الأركان النظرية لهذا النمط من الحكومة، وسألمح في ما يلي إلى أبرزها وأهمها: حرية التعبير عن الرأي والدعوة للعقيدة السياسية وغير السياسية، حرية التجمّع، حرية الدين والمذهب



والحقوق المتساوية لكافة أفراد المجتمع في انتخاب وتشكيل الأحزاب والجمعيات السياسية والمشاركة في السلطة. هذه هي أبرز الحريات والحقوق التي ينبغي أن تتوفّر في السلطة الديمقراطية، وإذا لم تتوفر هذه الأركان لم تكن الحكومة بحسب التعريف المذكور حكومة ديمقراطية. الشئ المفترض في هذا التعريف هو تقبّل التعدديات كحقائق قائمة في المجتمع الديمقراطي، فمن المهم جدًّا للحكومات الديمقراطية أن لا تسعى لإلغاء التعدديات، وإنما تقبل بها كما هي: التعددية السياسية، والعقيدية، والتعددية في الأذواق والمصالح. وحينما تطرح كلمة المصالح على أسماعنا تكتسب عادة مضموناً سلبياً، فيذهب الذهن إلى أن المصالح تعني الأرباح الشخصية، والتعدي على حقوق الآخرين، وعدم الاكتراث للأخلاق والإنسانية، إلا أن المصالح في عرف الفلسفة والعلوم السياسية ليست بهذا المعنى. المطالبة بالمصالح هي أن الجميع مثلاً يحتاجون إلى القوت والغذاء والسكن والدراسة والنمو الاقتصادي والسياسي وما إلى ذلك، أو أنهم يحتاجون إلى مصالح معنوية، ليستطيعوا البحث بحرية حول الدين والنزعة المعنوية والسياسة والاقتصاد والفن وأي شيء آخر، وأن يكون لهم أساتذة جيدون. هذه هي المصالح المعنوية. إذاً المصالح تعني ذلك الشيء الذي نطالب به جميعنا من حيث نحن بشر، ولا تعني شيئاً سلبياً على الإطلاق. وكذلك الحال بالنسبة للرغبات والأذواق فهي لا تفيد معنى سلبياً. في النمط الديمقراطي من الحكم يجري الاعتراف رسمياً بالعقائد المختلفة والرغبات والمصالح المتباينة كما هي، حتى لو كان هناك شخص واحد فقط له عقيدة أو رغبة مختلفة عن الآخرين، فيجب الاعتراف به وبعقيدته ورغبته، لأن التعددية في كل هذه الصعد معترف بها في السلطة الديمقراطية.

هذه الحريات والحقوق التي عددتها هنا كلها من الأركان النظرية لمثل هذه الحكومة، والتصرف فيها يعني عدم تقبل التعددية كواقع. ولو أردنا تعريف الديمقراطية بحيث لا نعترف منذ البدء بهذه التعدديات، فعلينا معالجة القضية في حينها وإلغاء الديمقراطية والإعلان عن ذلك بصراحة. إذا اعتزم شخص أو جماعة تبديل التعددية الموجودة في المجتمع إلى لا تعددية، يجب أن تعلن منذ البداية معارضتها الصريحة للديمقراطية، وقد تطلق هذه الجماعة تسمية أخرى على ما تطلبه، لكنها لا تستطيع القول إنها تطالب بالديمقراطية. مفهوم الشعب أو الجماهير يجب أن يبقى محفوظاً في الديمقراطية، والشعب معناه هؤلاء الأفراد والجماعات المتعددة من كل النواحي. إلى ما قبل فترة كان علماء السياسة يعتقدون بأن مفهوم الشعب أو الأمة مفهوم انتزاعي، إلاّ أنهم تفطّنوا



تدريجياً إلى أن الشعب والأمة ليسا سوى هذه التعدديات والجماعات التي تمثل آراء ورغبات ومصالح شرائح المجتمع وقطاعاته، وهذا هو المعنى الصحيح للتنظيم والجماعة السياسية. وحينما نقول التعددية لا نقصد مجرد الجماعات السياسية، بل نقصد الجماعات غير السياسية أيضاً التي تمثل شرائح وطبقات المجتمع المختلفة. إذاً الاساس في الديمقراطية هو التعدديات والحفاظ على هذه التعدديات، والاعتراف بها غير ميسور من دون الاعتراف بتلك الحريات والحقوق.

هذا الذي عددناه هو الأركان النظرية للحكومة الديمقراطية، غير أن للحكومة الديمقراطية أخلاقها وقيمها الخاصة أيضاً، ولا يتسنى لأي مجتمع أن تكون له حكومة ديمقراطية، **فالمجتمع الذي في إمكانه أن تسوده حكومة ديمقراطية هو ذلك الذي يعيش** وفق أخلاق وقيم معينة، والأخلاق والقيم الضرورية لمجتمع وحكومة ديمقراطية هي:

1 ـ التحمّل والمداراة من قبل الحكومة والأفراد حيال ذوي الرأي الآخر، سواء كانوا ذوي رأي آخر سياسي أو ديني أو غير ذلك. ينبغي الاعتراف الرسمي باختلاف القراءات في كافة الميادين الثقافية، وأن يكون هذا الاختلاف أساساً لحياة الأفراد في ما بينهم وللساسة مع الأفراد أيضاً.

2 ـ الاعتراف بحق الحياة السياسية المتساوي بين كافة الأفراد والجماعات السياسية، أي يجب أن يتمتّع الجميع بحقوق متساوية في الحياة السياسية.

3 ـ أخذ حقوق الأقليات في الاعتبار عند صياغة المطالب السياسية العامة، فعند صياغة تلك المطالب وحمل أمور معينة عليها، ينبغي حفظ حقوق الأقليات السياسية وغير السياسية في هذه الصياغة.

4 ـ اعتبار قرارات الأكثرية (فالأكثرية بالتالي هي التي تتبوأ السلطة وتتخذ القرارات) مقبولة وموقتة إلى أن تتغيّر الحكومة، إذ من الممكن أن تتخذ بعد ذلك قرارات أخرى. إذاً، لا القرارات السياسية دائمة وغير ممكنة التغيير، ولا يمكن اتخاذ قرارات تلغي النقاش والتنافس السياسي، ولا أن نصنع ما من شأنه أن يعيق أو يمنع الآخر من الظهور والنشاط. ينبغي أن تتضمّن القرارات معنى أننا نحن الآن من يمسك بزمام الأمور وقد اتخذنا هذه القرارات، وقد يأتي بعدنا آخرون ويتخذون قرارات مختلفة.

5 ـ أخلاق الوفاق بين الجماعات السياسية، وللأسف فإن الوفاق أيضاً له معنى سلبي في أذهاننا، بينما هو ذو معنى إيجابي تماماً في العلوم السياسية. ليس معنى الوفاق أن



يتخلّى الشخص أو الجماعة عن مبادئها، إنما الوفاق بين الجماعات السياسية يعني تقبّل قواعد اللعبة السياسية المتّفق عليها وغضّ الطرف عن بعض المطالبات السياسية، أي عن الرغبات والمصالح بهدف تحقيق مصالح أكبر للمجتمع والأمة.

تعد هذه القضايا التي ذكرتها في عداد القيم الأخلاقية، أي إن على المجتمع الديمقراطي أن يتخلّق بهذه الأخلاق، وأن يعيش هذه القيم. وعلى الحكومة الديمقراطية أن تحكم بهذه القيم، فهذه هي القيم الرئيسة للديمقراطية التي من دونها ومن دون شيوعها لا يمكن أن تتحقق الديمقراطية في المجتمع. إذا تقرر أن نعترف بالتعدديات الموجودة كما هي فإن هذا القبول والاعتراف والتعايش مع التعدديات يستدعي تلك الأخلاق الخاصة. فإذا كانت تلك القيم ومراعاتها جزءاً من تربيتنا، وإذا كنا نحترمها ونعيش بها، عندئذ يمكن أن تقوم للديمقراطية قائمة.

أما إذا لم يكن ثمة تحمّل ومداراة، وكنا نعيش حالة التعصب ضد بعضنا، فلا يمكن تحقيق الحكومة الديمقراطية. ينبغي التطبع على فكرة أن لكل التيارات والأفراد حقاً متساوياً في الحياة السياسية، سواء كان هذا التيار كبيراً أم صغيراً، وموافقاً لرغبات البعض أو غير موافق. يجب أن يكون لهذه الجماعة حق استخدام الإذاعة والتلفزة، بمقدار ما لتلك الجماعة من حق، وكذلك الحال حق تمتعها بالصحافة والتحدث في الجامعات، و... إلخ. ينبغي أن تغدو هذه الشروط أخلاقاً طبيعية لدى أفراد المجتمع يعيشون وفقها. هذه هي أخلاق الديمقراطية وقيمها. وإن لم تتوفّر، فمعناه أننا لم نطق التعددية والفئات الأخرى الموجودة في المجتمع ولم نعترف بها. قد تكون أخلاقي أنني لا أطيق أحداً، وأحكم بعنف على الجميع بالبطلان. ان الحكم بالبطلان على شكلين، فتارة أحكم على الآخر بالبطلان، ولكن عن طريق استدلالات وبراهين أقدمها، فأقول إن لك حقاً متساوياً معي في التعبير عن الرأي، فعبّر عن رأيك، وقدّم أدلتك عليه، وادع إلى نظريتك وروّج لها. وأنا أيضاً أستخدم حقي المساوي لحقك في التحدث والدعوة والترويج، فأقدم أدلتي على بطلان نظريتك. هذه هي الديمقراطية. أما الحكم بالبطلان عنفاً، فهو أن أسلب حق الحياة السياسية من الآخر بأشكال مختلفة، وحين أقول إنه على باطل فمعنى ذلك إنه يجب أن يسكت، وهذا لا ينسجم مع الديمقراطية.

من الضروري لتحقيق الديمقراطية أن يحكم الساسة وفق هذه القيم والأخلاق، وأن تسود هذه القيم والأخلاق الحياة الاجتماعية والسياسية. وهذا يتاح حينما يغذّى الأفراد



بهذه القيم والأخلاق الديمقراطية في تعليمهم وتربيتهم السياسية والاجتماعية. وأن تسود هذه التربية أجواء العائلة والمدرسة والجامعات والفضاءات الاجتماعية الأكبر، وان يتعايش الناس في ما بينهم على هذه الشاكلة إلى أن يدخلوا عالم السياسة، فلا يكون الصبر على الآخرين أمراً غير مألوف لديهم. إن احتمال الأمر غير المألوف عملية في منتهى الصعوبة، فكيف أتحمل معارضي السياسي. الإنسان الذي تحمل معارضه في المدرسة، سيستطيع الصبر على معارضه حينما يتولى منصباً سياسياً، أما الإنسان الذي يحشون ذهنه في المدرسة بالتعصّب ضد من يجلسون في الصف إلى جانبه، ومَنْ يحملون معتقدات سياسية مختلفة، فإنه في عالم السياسة أيضاً لن يستطيع إبداء الصبر إزاء معارضيه. هذه أمور ينبغي أن تدخل بصورة تربوية إلى النظام التربوي والتعليمي للمجتمع.

السؤال المهم هنا هو: إذا كانت هذه هي الأركان النظرية والأخلاقية والقيمية للديمقراطية، فما هو المعنى الممكن للديمقراطية الدينية (وهذا هو التعبير الذي يستخدمه البعض)؟

ثمة جوابان عن هذا السؤال في مجتمعنا. الإجابة الأولى هي أن ملحق (الدينية) أو صفة (الدينية) دليل على أن أفراد المجتمع ينظرون للديمقراطية وقبولها من زاوية دينية، وأن المتدينين يجدون من زاوية نظرهم الدينية أن الديمقراطية هي أنسب أشكال الحكم في العصر الراهن، من دون أن يقيّدوا تحقيقها ومسيرتها بأحكام معينة وعلى نحو مسبق (رغم أن القيم الدينية تراعى عملياً مع أخذ الاجتهاد الدائم حول تفسيرها في الاعتبار، وذلك بسبب الثقافة الدينية للمجتمع وديمقراطية الحكومة من جهة، وتديّن الجماهير في آرائهم وأحكامهم من جهة أخرى، إلاّ أن هذه الحقيقة وكما ذكرت في مناسبة أخرى، لاتفرز نوعاً خاصّاً من الديمقراطية اسمه الديمقراطية الدينية). بحسب هذه الإجابة فإن ملحق (الدينية) ملحق وصفي، يخبر عن حقيقة اجتماعية وسياسية، هي أن أبناء بلد معيَّن وافقوا على الديمقراطية كنظام حكم، من زاوية دينية، وباعتبار ان الدين هو صاحب الكلمة الفصل عندهم. الفارق بين هذه الديمقراطية والديمقراطية الموجودة في بلدان أخرى ليس في أن الديمقراطية الدينية، خلافاً للديمقراطية السائدة في بلدان أخرى، مقيّدة مسبقاً بإطار وأحكام خاصّة، إنما يكمن الفارق في موضوعين آخرين:

الأول: هو أن الجماهير في البلدان الغربية تقبّلوا الديمقراطية بنظرة غير دينية.



والثاني: بما أن الجماهير في البلدان الغربية تقبلوا الديمقراطية بنظرة غير دينية، فإن القيم الدينية لن تمارس بطبيعة الحال دوراً مهماً في مجريات الحكم.

يلوح أن الديمقراطية الدينية بهذا المعنى لها مقتضيات ومتطلبات، ومن أهمها هو أن على المتدينين السعي لاستقطاب المباني والقيم والأخلاق الضرورية للديمقراطية إلى داخل نظامهم القيمي، وجعلها جزءاً من هذا النظام، بحيث لو نظرنا إلى النظام القيمي لهذا المجتمع لوجدنا فيه تلك القيم الديمقراطية، ومثل هذا النظام القيمي مختلف طبعاً عن النظام القيمي الذي لا يطيق تلك القيم. إن نقاشنا هاهنا نقاش اجتماعي، فالمجتمع الديني هو الذي يرى أفراده أن تلك القيم مقبولة دينياً، أو أنها غير معارضة للدين. **واذا وجدنا داخل منظومة قيم هذا المجتمع قيما تلغي القيم الديمقراطية، ولا تسمح لنا بالانضمام إلى هذه المنظومة لنكون جزءاً منها، عندها سنكون أمام مشكلة كبيرة** وسينتفي تحقيق الديمقراطية. وهنا لا بد من إعادة النظر في النظام القيمي للمجتمع، **وهذا هو جانب من قضية إعادة تشكيل التفكير الديني.**

إن التفكير الديني بحاجة دائمة إلى إعادة التشكيل بما يتناسب والقيم. إذا أردنا للدين البقاء في العصر الحديث وإيصال رسالته المعنوية للبشر، فينبغي إعادة النظر في القيم الاجتماعية للمجتمعات الدينية، وعلى مفسّري الدين أن ينهضوا بهذه المهمة من منظار ديني. هذه عملية ينبغي أن تتم بين الحين والآخر. القيم الدينية على نوعين: ثمة قيم دينية خالدة، وثمة قيم تعد خادمة لتلك القيم الخالدة. فنحن نرضى بهذه القيم الثانوية (من الدرجة الثانية) بهدف أن تبقى تلك القيم الأولية (من الدرجة الأولى) الخالدة حية. ومن هذه القيم الأولية العدالة التي تبقى قيمة خالدة، رغم اختلاف وجهات النظر في مصاديقها. أما القيم الثانوية من المنظومة القيمية فهي المساحة التي ينبغي أن تحصل فيها إعادة النظر وإعادة التشكيل. ويجب أن تجتذب قيم الديمقراطية هناك. وكما أن علماء الدين هم الدعاة لسائر القيم الدينية، فإن عليهم الدعوة لقيم الديمقراطية أيضاً. حينما ننظر لمثل هذا المجتمع نجد أن أفراده يطيقون التعدّدية من حيث هم مسلمون، ومن هذه الزاوية أيضاً نراهم يعترفون بعضهم لبعض بحق الحياة السياسية، و... إلخ.

إذا سألتموني ما هو الدليل الذي يسوقه المسلمون لصالح اجتذابهم قيم الديمقراطية وأخلاقها داخل منظومتهم القيمية، أستطيع التعبير عن دليلهم الديني بالنحو التالي: نقبل النظام الديمقراطي، لأنه في الوقت الراهن هو النظام الوحيد الذي يمكن في ظله تحقق



حقيقتين كبريين هما: العدالة والحرية، القمينة بالإنسان تحققها نسبياً، ويصير بوسع البشر داخل مساحة هذا التحقق تحقيق إنسانيتهم (إذا لم تمتد مساحة الحرية والعدالة القمينة بالإنسان، لن يستطيع البشر تحقيق إنسانيتهم) والنهوض بمسؤوليتهم أمام الله. سيقولون إن الإنسان الذي يستطيع النهوض بمسؤوليته أمام الله هو ذلك الذي تتوفّر لديه الإمكانات الاجتماعية لتحقيق إنسانيته ويكون له اختياره الواعي، إذ بالاختيار الواعي فقط يتمكّن الإنسان من النهوض باعباء المسؤولية الملقاة على عاتقه من قبل الله. وقد قال الله: (إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً). إذا لم تؤمّن العدالة والحرية اللائقة بالإنسان في مجتمع ما على شكل أطر حقوقية، وإن بنحو نسبي، سيواجه أفراد ذلك المجتمع مشكلات عدة في النهوض بمسؤولياتهم الإنسانية. إذا لم يجر الاهتمام اللازم بهذه الأطر التي تتيح إمكانية الاختيار الأخلاقي الحر، وأريد حشو الأدمغة بالمعتقدات عن طريق التلقين والدعاية وحسب، فما سيكون الفرق بين هذا التدين والدعاية للبضائع الاستهلاكية في التلفاز؟ التدين الحقيقي هو الذي يتواصل مع معنى حياة الإنسان، ومع باطن قلبه وسريرته. حيثما يتخذ الإنسان قراره ويكوّن رأيه في سريرة فؤاده، هناك سيكون هذا الإنسان واقفاً أمام الله يقول له: اللهم لبيك. في المجتمع الذي تتوفّر فيه إمكانيات تحقيق إنسانية الإنسان، يمكن لمثل هذا القرار والتشخيص والرأي أن يتحقق باحتمالات عالية. وهكذا يمكن للمسلم أن يقول: إنني أروم نظاماً ديمقراطياً لأن مبانيه وقيمه تتيح لي بناءَ ذاتي معنوياً وبشكل واع. كما يمكن ان يكون الشطر الثاني من استدلاله انه في العصر الراهن مساعدة الآخرين في تطورهم المادي والمعنوي لا يتم الاّ في ظل حكومة ديمقراطية، أي لا يمكن خدمة الآخرين إلاّ في ظل هذا النمط من أنظمة الحكم. وإذا لم يشأ البعض استقطاب القيم الديمقراطية داخل منظومتهم القيمية، وأرادوا متابعة الصد عن هذه القيم، فليس بوسع هؤلاء التحدث عن الديمقراطية الدينية.

طبعاً لا بد من الاهتمام بالأخلاق المعنوية داخل إطار الديمقراطية. المجتمعات التي اكتسبت فيها الديمقراطية أعلى درجات الاهتمام، لكن تم تجاهل ونسيان رصيد الإنسان وتراثه المعنوي، تواجه اليوم أزمة معنوية وأزمة أخلاقية، وهذه حقيقة جلية. إن أزمة المعنوية والأخلاق وضياع معنى الحياة، وانقطاع الإنسان عن عالم الغيب، وتعمّق الشرخ بين الإنسان وربه في البلدان الغربية أضرار وآفات يعترف بها المفكرون المهتمون والشخصيات الكبيرة من نفس تلك المجتمعات. وقد بلغ هذا الواقع ذروته حينما فصلوا تماماً السياسة عن الأخلاق المعنوية ـ الدينية. لكن عندما حدثت الحربان العالميتان



الأولى والثانية، التفتوا للمأزق الذي وقعوا فيه. واليوم عاد التيار الذي يدعو إلى عدم فصل السياسة عن الأخلاق، وعن جملة من القيم المعنوية، وعدم تفريغ عالم السياسة والحكم من القيم المعنوية. إذاً، ينبغي بالديمقراطية السعي لتوضيح وإعادة تشكيل التراث المعنوي الناتج عادة عن الثقافة الدينية، واستلهامه والتنفس منه، واستمداد القوة والعزم منه، وعلى حد تعبير بعض المتألهين: استمداد شجاعة الكينونة منه. على الإنسان أن يستمد شجاعة وجوده من مصدر ما، وإلاّ فإن وجود الإنسان في حالة دائمة من التهرؤ والانهيار والألم والحسرة واليأس المتوالد.

النقطة المهمة التي يتعين عليَّ إضافتها هنا هي أن إعادة تشكيل منظومة القيم التي **تحتاجها ديمقراطية المتدينين (التي يتمتع فيها المتدينون وغير المتدينين بحقوق** متساوية) لا يمكن أن تتم من دون استمراء تعددية القراءات الدينية. إن تعددية القراءات الدينية هي من جملة التعدديات الحقيقية في المجتمع الديمقراطي، وقد أشرنا إلى أن الغاء التعدديات هو بالتحديد إلغاء للديمقراطية. ما من مجتمع يمكنه أن يكون ديمقراطياً إلاّ إن كان لكافة القراءات الدينية فيه حقوق متساوية في الحياة والتطور. (القراءة) و(الاجتهاد) لهما في مثل هذا المجتمع مناهج علمية طبعاً، بيد أن البحث حول هذه المناهج العلمية والإفادة منها واستبعاد أحدها بأدلة معينة واختيار منهج آخر باستدلالات أخرى، بل وإيجاد تغييرات في (مرجعيات) التفكير الديني، حالة مقبولة ومسموح بها. يمكن للعرف (العلمي الديني) لهذا المجتمع أن يتغيّر ويتحول وما من فئة أو جماعة لها الحق في الحيلولة دون هذا التفسير والتحوّل عن طريق الاكراه أو أي نوع من أنواع العنف. والخلاصة هي أن تفسير الدين في مثل هذا المجتمع سياق مفتوح ومتحوِّل، والناس أحرار في اختيار قراءتهم المستساغة للدين عبر مناخ من حرية التعبير والنقاش والحوار والاجتهاد، ليجعلوها أساساً لآرائهم الدينية النهائية، فلا يحكمون على أية نظرية جديدة بالبطلان مسبقاً. إذا تم التصدي لهذا الانفتاح والتحول بأساليب غير علمية، وبأنواع الإكراه والعنف، سيتم إلغاء التعددية في هذا المجتمع، وسترتفع منه بنفس الدرجة خصوصية الديمقراطية.

إن حقوق المواطنة في هذه الديمقراطية تبقى محفوظة لكافة أفراد المجتمع بشكل متساوٍ، وبغض النظر عن عقائدهم ومسلكهم ومرجعياتهم، و... إلخ. ولا تحتكر السلطة من جانب أية طبقة أو فئة أو جماعة بأية ذريعة من الذرائع. قد يكون في هذه الديمقراطية



جماعات لهم قيم مختلفة عن قيم المؤمنين، فلا يحق للمؤمنين استخدام العنف ضدهم لتكريس وتعميم قيمهم. إنما يحاولون كغيرهم الحفاظ على القيم الاجتماعية التي يؤمنون بها عبر انتهاج السبل الديمقراطية، وبمراعاة قواعد اللعبة. وواضح جداً أن هذا الموقف يعني الإصرار على المبادئ واستخدام الأدوات الديمقراطية لتحقيق تلك المبادئ. مساعي المؤمنين لاستلام السلطة والبقاء فيها داخل المجتمع الديمقراطي لا يمكنها إلاّ أن تكون مساعٍ ديمقراطية.

ذكرت ان هناك إجابة أخرى تتفاعل في مجتمعنا عن السؤال حول القيود التي يفرضها ملحق (الدينية) حينما يرد بعد مفردة (الديمقراطية)، وسأوضح الجواب على هذا السؤال. **يقول البعض: إن الديمقراطية الدينية بمعنى أن جزءاً من أفراد المجتمع** الأوفياء لقيم دينية معينة، والذين يتبعون ويقلدون أشخاصاً، لا يجيزون إعادة بناء القيم والمنظومة القيمية بحيث تستوعب المباني والقيم الديمقراطية، وليس هذا وحسب، بل يحرّضون المؤمنين ضد تلك القيم الوافدة. يقوم هؤلاء الأفراد بانتخاب عدد من الأشخاص لأجل الإمساك بزمام السلطة، ومن حق هؤلاء المنتخبين، بل من واجبهم في حال الضرورة سن قوانين واتخاذ إجراءات، قد تكون عنيفة للحيلولة دون تولّي ذوي الرأي الآخر المسؤوليات والمناصب الحكومية، واستخدام شتى أنواع العنف في حال الضرورة لحفظ القيم التي يؤمنون بها.

يتوزّع أبناء المجتمع في نظر هؤلاء إلى صنفين من حيث حقوق المواطنة، صنف الدرجة الأولى وصنف الدرجة الثانية (بشر درجة أولى وبشر درجة ثانية)، وليس ثمة بالنسبة لهم معنى أو مكانة لحرية كل فرد بوصفه فرداً مسؤولاً إزاء حرية الآخرين بعيداً عن أي تمييز أو قيود، ولا للمساواة بين كافة افراد المجتمع وبصرف النظر عن عقائدهم وانتماءاتهم. والحكومة ديمقراطية بمعنى تشكيلها وفق أصوات الأكثرية ليس إلاّ، ويحاول المنتخبون إحراز رضا الجماهير في ما يتصل بالخدمات، من دون أن يكون للجميع حقوق مواطنة متساوية. في هذا المجتمع لا يُعترف بـ (التعددية) لأن بعض مكوِّنات هذه التعددية لا تتمتع بحقوق سياسية ومعنوية متساوية مع الآخرين، كما لا يُعترف بتعددية القراءات الدينية، فلا تتمتع بعض القراءات بحق الحياة والنمو والانتشار. في مثل هذا التفسير يصار طبعاً إلى إلغاء أركان الديمقراطية وقيمها، ويعد انتخاب المسؤولين الحكوميين من قبل الأكثرية السمة الوحيدة للديمقراطية، وهذا تحريف واضح لمفهوم السلطة (الديمقراطية).



ما أريد قوله هنا أنه لا يمكن إضافة ملحق (الدينية) إلى (الديمقراطية) واستخدامها بمعنى معاكس تماماً لـ (الديمقراطية). الملحق يقيد ما يلحق به، لكن معنى التقييد لا يمكنه تفريغ مقيّده من محتواه تماماً. الديمقراطية شكل من أشكال الحكم ظهر في العالم، ويحاول خبراء السياسة توصيفه وتحليله، وحين نرى الإيرانيين يتناقشون حول الديمقراطية، فإنما يتناقشون حول ذلك المعنى المعروف، ويبدون تأييدهم أو معارضتهم له.

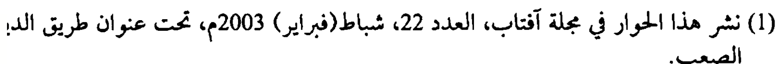
بحسب المصطلح السياسي فإن معنى الديمقراطية هو ما عرضناه في الشطر الأول من هذا المقال، ومثل هذا المعنى ينتفي من أساسه وفق التفسير الثاني للديمقراطية، فهذا الشكل من الحكم المطروح في هذه الديمقراطية التي تسمى دينية، هو على الضد تماماً من الديمقراطية، لأن تقبل التعددية والتنوع في المجتمع هو أحد الأركان المهمة للديمقراطية، وحينما تلغى هذه التعدديات في التفسير الثاني، فقد تم في الواقع إلغاء أساس الديمقراطية.

إن اطلاق صفة الديمقراطية على نمط معين من الحكم يقع في النقطة المعاكسة للديمقراطية، ليس له أي تسويغ عقلي، بل ويعد مغالطة سياسية تقضي على الشفافية السياسية. وعلى الذين يهمهم التطور المعنوي والمادي للمجتمع الإقلاع عن هذا. مصطلح الديمقراطية الدينية يمكن استخدامه من قبل القائلين بالتفسير الأول فقط، والذين يعلنون عنه صراحة. أما الذين يلصقون التفسير الثاني بعد تحريف المعاني بالديمقراطية، فعليهم الإقلاع عن هذا التحريف، واختيار اسم آخر للشكل الحكومي الذي يؤمنون به.



الفصل الثامن

الإسلام وسيادة الشعب(١)


(1) نشر هذا الحوار في مجلة آفتاب، العدد 22، شباط(فبراير) 2003م، تحت عنوان طريق الد
الصعب.


مكتبة
الفكر الجديد

○ من ينظر إلى السياسة والحكومة بهاجس ديني، لا بد وأن تحظى العلاقة بين الدين والسياسة، بأهمية خاصة لديه. إن جوهر الدين هو الإيمان، ويقال عادة في تحليل الإيمان: إنه ظاهرة ثلاثية الأبعاد والوجوه؛ لها وجه معرفي، وآخر عاطفي، وثالث إرادي. والعنصر الرئيس في الإيمان هو إرادة الإنسان، ورغبته بأن يعيش حياة إيمانية. هذه الإرادة هل تتجلّى في العمل والممارسة السياسية للمؤمن، وفي جوانب أخرى من حياته، وليست السياسة هي الميدان الذي تتجلى فيه الإرادة للحياة الإيمانية. باختصار: ما نوع العلاقة بين الإيمان وارادة الحياة الإيمانية، وبين السياسة والحكومة؟

□ هذا سؤال مهم وجذّاب، وقد طرحت قضية العلاقة بين الإيمان والسياسة في مواضع أخرى، وأشرت إليها في بعض كتاباتي، وأوضحت كيفية التعاطي مع السياسة من منطلق إيماني، أما محل البحث هنا، في هذا الحوار، فيتخذ اتجاهاً آخر. وقد تعتبر (قراءة أخرى) من الكتاب والسنّة في ما يخص السياسة والسلطة.

حينما نقول كيف يمكن الانطلاق نحو السياسة من موضع إيماني، ففي واقع الأمر أننا نفترض أنفسنا مؤمنين، ونريد أن نعرف طبيعة التعامل مع الشأن السياسي، ونوع العلاقة التي يتعيّن علينا إقامتها مع السياسة. ويبدو أن منهجية طرح المسألة متأثرة بالمسار التاريخي لعلاقة الدين بالسياسة في العالم الغربي، وفي الديانة المسيحية على وجه التحديد، فمع ولادة الكنيسة، تزامناً مع ظهور المسيحية في بوادرها الأولى، ظهر مركز سلطة آخر، إلى جنب مركز السلطة الدنيوي (البشري ـ العقلاني)، الذي عكف على الاهتمام بالسياسة، وقد مثّل المركز الآخر تجسيداً للقدرة الإلهية على وجه الأرض، مما مهَّد أرضية لطرح السؤال حول الوجهة التي يتعيّن على مؤمني المسيحية اختيارها، وهل كان عليهم أن ينقادوا للسلطة الدنيوية السياسية، أو للسلطة الإلهية المتجسّدة على وجه الأرض بـ (الكنيسة).



لقد كانت الكنيسة ـ في الذهنية المسيحية ـ تجسيداً للسلطة الإلهية، وظلت فاعلة في التأثير على الحياة، وإيجاد تاريخ آخر جديد (التاريخ المقدس) جنباً إلى جنب التاريخ الدنيوي. وكان على كل مؤمن مسيحي أن يلتحق بقافلة المؤمنين، ويصبح عضواً في كنيسة، ليسوق نفسه نحو الملكوت الإلهي. هذه الحقيقة أبعد من سلسلة الأوامر والنواهي، التي كان على الناس الالتزام بها. أي كان هناك وضع قائم وقوة ملموسة خارجياً، ولها أثر، وإلى جانبها، سلطة دنيوية سياسية، مسؤولة عن تنظيم شؤون الناس، وتأمين مستلزمات حياتهم. وهذه السلطة تزاول أنشطتها في إطار «التاريخ العرفي» المحدود بالزمان والمكان الدنيويين.

وكان المسيحيون، تبعاً لذلك، يعيشون في آن واحد؛ حياتين وتاريخين؛ حياة دنيوية مادية في ظل السلطة السياسية، وحياة معنوية ذات حضور خارجي في ظل الكنيسة وسلطتها، والتي هي بدورها تجسيد للقدرة الإلهية.

ويظهر ـ تاريخياً ـ أن صدامات وقعت بين هاتين السلطتين في مواقع عدة، رغم أن السلطة السياسية كانت تستمد مشروعيتها من السلطة الدينية، ومن دعمها لها، على اعتبار أن المسيحيين يعتقدون أن هذه السلطة، هي هبة من الله أيضاً، حباها للملوك والقياصرة، شريطة عدم التعدي على نطاق واجباتهم، وعدم تدخّلهم في شؤون الكنيسة ودائرة صلاحياتها.

في ظل وضع كهذا، بلغ الحال بالبابا، في حقبة من القرون الوسطى، أن يزعم أن لـه ولاية مطلقة، كرئيس لسلطة الكنيسة، بمعنى أنه في الموارد التي يظهر فيها تصادم أو خلاف، يكون القول الفصل للسلطة الكنسية، وبالتالي قامت الكنيسة بقضم جزء من صلاحيات السلطة السياسية، وتهميش دورها في بعض المواضع. وفي بعض الأحيان السلطة السياسية الدنيوية هي التي تعدّت على السلطة الدينية وحلّت محلها. ومن هنا كان هناك مجال للتساؤل حول الأسلوب المتوخى من الفرد المسيحي المؤمن في التعامل مع الحكومة السياسية من منطلق إيمانه؛ وفي واقع التزاحم بين سلطتين متنافستين؛ سياسية ودينية.

بيد أن الأمر بالنسبة لنا كمسلمين، لم يكن على هذه الشاكلة، إذ لم يذكر التاريخ، أن المسلمين مارسوا نشاطاً يعكس وجود سلطة إلهية مجسدة على الأرض. حتى أن نبوّة النبي (ص) ليست سوى (نبوة)، ولم تتضمن تجسيداً لسلطة إلهية على الأرض، (بغض



النظر عن أفكار بعض العرفاء التي ظهرت في ما بعد). بل على العكس، نجد أن القرآن الكريم، وبشهادة آيات عديدة، ينفي بصراحة، الأسس النظرية لفكرة التجسيم والحلول، وظهور ابن الله على الأرض، وحكاية الفدية والصليب (Inkarnation).

إن نبوة محمد تنبئ عن الله، ولا تجسمه على وجه الأرض. رسالة نبينا هي الإيمان بالله، واليوم الآخر، والعمل الصالح، وهي امتداد لرسالات الأنبياء الآخرين، وليست حلقة منفصلة عنها. إنها دعوة للنجاة من الخسران، ونيل السعادة المعنوية. وقد جمعت كل هذه المضامين في سورة من سور القرآن: (والعصر * إن الإنسان لفي خسر * إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر*).

لا يوجد في صدر الإسلام، ولا في دعوة النبي محمد، أثر لتجسّم سلطة إلهية على وجه الأرض، ومن هنا، فقد استوعب المسلمون رحيل النبي، وأدركوا أن النبي مات كما يموت غيره. وحينما زعم أحدهم أن النبي لم يمت، لأن الأنبياء لا يموتون، لم يرتض كلامه أحد. وفي ضوء ذلك، إذا كنا بصدد الإجابة عن سؤال، بشأن أنواع السلطات الموجودة في زمن النبي، فالجواب: إنه لم يكن ثمة أكثر من سلطة واحدة، هي السلطة السياسية الدنيوية الأرضية. والشاهد على ذلك، أن المسلمين، بمجرد وفاة النبي، اجتمعوا وأسسوا حكومة دنيوية بديلة، عبر الأسلوب الذي كان سائداً ومتعارفاً في أوساطهم آنذاك، وهو (البيعة) وبمسحة دينية.

والظاهر أن الخلاف بين أنصار علي (ع) والآخرين، لم يكن بشأن وجود أو عدم وجود سلطة أخرى، تجسد سلطة الإله في الأرض، وأن الأئمة هم الذين يمثّلون تلك السلطة. لا يوجد ما يدل على طرح تصور من هذا القبيل آنذاك، كل ما في الأمر أن الشيعة يعتقدون بأن النبي قد تصدّى لتنصيب الإمام علي خليفة لـه، لممارسة تلك الصلاحيات والوظائف الأرضية الدنيوية، على غرار ما كان سائداً آنذاك. (ظهرت البرهنة على وجوب تنصيب الإمام من قبل الله وأمثالها في أوساط متكلمي الشيعة في منتصف القرن الثاني، ولم نجد إلى ذلك العهد أثراً لمثل هذه المعتقدات)[1].

وهذا هو السر في أن كل المفاهيم والمقولات ذات الصلة بالسلطة والحكومة؛ من عدل وقسط، وشورى، وبيعة، وقضاء، قد ورد استعمالها في الكتاب والسنة بمعانيها

---

(1) راجع في هذا الخصوص دراسات البروفيسور فان. اس في المجلد الأول من كتاب: Theologie und Geselschaft in2 und3 JAhrhundert Hidschra، pp.233- 403.



العرفية، البشرية، الدنيوية، العقلائية، ولم تكن لها ماهية أو حقيقة شرعية مخترعة.

ومعنى ذلك أن القرآن الكريم لم يتطرق لما عدا السلطة الأرضية العرفية (البشرية ـ العقلائية)، ولم يقرّ سلطة أخرى غيرها. ولما كان المطروح قرآنياً، هو السلطة العرفية الأرضية فحسب، فإن كل ما ورد بشأن الحكومة من شؤون ومقتضيات ومسائل، لم يكن المراد منها في النص الوحياني سوى هويتها الأرضية، ومفاهيمها العرفية، والأمور العقلائية، التي يحتاج إليها الناس في تسيير أمر الحكومة.

ولعل سائلاً يسأل: إذاً ما معنى كون النبي حاكماً؟ والجواب: إن الاستقصاء التاريخي يبين أن البيعة التي عقدها أهل المدينة مع النبي في مكة، تعني أنهم نصبوا النبي حاكماً عليهم، ومنحوه صلاحيات الحاكم في حدودها العرفية، الدنيوية، الأرضية، من دون أن يجروا أي تغيير في مفهوم الحكومة، وهوية السلطة المنبثقة عنها.

كما أن النبي ـ بدوره ـ لم يدّع، خلال فترة حكمه في المدينة، والتي دامت عشرة أعوام، أن لحكومته ماهية أخرى مختلفة، أو أنها تمثل تجسيداً لسلطة إلهية روحية. ونراه قد زاول هذا الحق على المنوال المتبع في زمانه، من التعاطي مع القضايا بالأسلوب العقلائي المتعارف، فكانت الحرب، وكانت الغنائم، وكانت الشورى مع رؤوس القوم، وغيرها من القواعد العرفية المتداولة في حينه.

وعليه، لم تكن حاكمية النبي تنطوي على شيء أكثر مما هو متعارف، من الأخذ بزمام السلطة السياسية، استناداً إلى الثقة التي أولاها له الناس، عبر تظاهرة اجتماعية اسمها البيعة؛ يلجأ إليها الناس عادة، لكي يتفرّغوا هم لمزاولة أنشطة الحياة الاعتيادية في ظل نظام معيّن. لم يعلن النبي لنفسه ولاية مطلقة مقدسة غير خاضعة للنقد والجدل. صحيح أن القرآن أوجب طاعة النبي وأولي الأمر، لكن هذه الطاعة لم تخرج عن حدود مفهوم الطاعة العقلائية من الحكومة، التي كانت مطروحة من قبل. كون حكومة النبي (ص) دينية تعني أن الطاعة العقلائية الواجبة من الحكومة دُعمت هذه المرة من قبل الوحي، وتشكّلت بذلك حكومة سياسية دينية.

الجديد في هذا الأمر هو فقط؛ دعوة النبي للقوم، بأن يؤمنوا بالله ولا يشركوا به شيئاً، ويؤمنوا بالقيامة واليوم الآخر، ويعملوا صالحاً، والعمل الصالح ويستوعب في نطاقه المجال السياسي طبعاً.

الأمر الآخر الذي أود الإشارة إليه، أننا اليوم مقصودون بالخطاب القرآني، على حد



مقصودية مسلمي الصدر الأول بهذا الخطاب، فإذا وضعنا أنفسنا مكان المسلمين الأوائل، وتساءلنا عن فحوى الخطاب الذي يوجهه القرآن لنا اليوم، يتعيّن علينا ـ أولاً ـ أن نقرر مبدأ مهماً، مفاده أن القرآن ليس بصدد تأسيس سلطة معنوية في الأرض، إلى جوار السلطة المادية الدنيوية، التي يعيش في ظلها الناس في عصرنا هذا، وفي غيره من العصور. مثلما أنه لم يكن بصدد تأسيس سلطة كتلك، في زمان النبي وزمان نزول القرآن. لقد خاطب القرآن المسلمين في الصدر الأول، ولم يعرض عليهم سلطة أخرى، غير ما كان متداولاً بينهم من سلطة دنيوية، بمفاهيم عرفية أرضية، متفق عليها بين أهل ذلك العصر.

والأمر الآن كذلك أيضاً؛ فإن القرآن لا يتحدّث معنا إلا عن سلطة أرضية ـ عرفية، بشرية ـ عقلائية، ولا يخاطبنا إلا في إطار سلطة كهذه، ولا يطالبنا إلا بما طالب به الأقدمين من إيمان وعمل صالح؛ هو شامل بطبيعة الحال لدائرة الحكم والسياسة، باعتبارها ممارسة اجتماعية أيضاً.

فجوهر المسألة إذاً، أننا كيف نكون من أهل الإيمان والعمل الصالح في حال ممارستنا للحكومة والسياسة كأمر دنيوي عقلائي، شأننا في ذلك شأن من سبقنا من المسلمين؟ الحكومة والسياسة أمر أرضي، دنيوي، بشري، فوري وآني، نعيش معه في كل لحظة. أما السماوي الأخروي الإلهي، والمستقبلي، فهو الإيمان الذي يجب علينا السعي لتحصيله، أو يوهب لنا من مكان علوي.

إذاً لا ينبغي أن نقول: كيف نمارس السياسة من منطلق الإيمان؟ بل علينا القول: كيف نستحصل الإيمان من منطلق الوضع السياسي الذي نحن فيه؟ نحن كسياسيين مطالبون بالإيمان، لا أننا كمؤمنين مطالبون بالسياسة. إن طرح السؤال بالصيغة الأولى يفترض وجود إنسان هو مؤمن بالذات، ويبحث عن أسلوب للتعاطي مع السياسة وأرباب السياسة. وهذا هو حال الإنسان المسيحي في القرون الوسطى، الذي كان يتطلع كعضو (مؤمن) في الكنيسة، إلى معرفة الموارد التي يتعين عليه فيها اتباع الكنيسة، من الموارد التي يجب أن يتبع فيها القيصر. بخلاف السؤال بصيغته الثانية المعدّلة، حيث يفترض أن هناك إنساناً يتعامل ـ أولاً وبالذات ـ مع وضع سياسي أرضي قائم، ويسعى من خلال ذلك الوضع السياسي لتلبية الدعوة القرآنية المطالبة إياه بتحصيل الإيمان. وهذا في الواقع هو شأن الإنسان المسلم، وهو المطلوب منه، سواء في زمن البعثة أو الآن.

هاتان الكيفيتان في طرح السؤال، المستتبعتان بطبيعة الحال لنوعين من الإجابة،



ستؤديان بالطبع إلى نتيجتين متفاوتتين بالكامل، فالسؤال الأول يفضي إلى تفسير معنى السياسة من منظار إيماني، وإلى تعيين حدودها من هذا المنظار كذلك، كما هو الحال في القرون الوسطى وفي المجتمع الايراني اليوم أيضاً يتبع البعض هذا المنهج، أو يؤدي إلى ايجاد نوع من العلمنة السياسية، يُبرم في ضوئها عقد توافقي بين الاثنين (الإيمان والسياسة)، كما هو الحال في الغرب في عصرنا الحاضر.

أما السؤال بصيغته الثانية المعدّلة فيفضي إلى الإبقاء على الطابع البشري ـ الأرضي للسياسة، وعدم إخضاعها لتعريف منحاز لنظرة إيمانية، أو محددة بواسطتها، مضافاً إلى حيلولته دون تحقق العلمنة السياسية، بالشكل الذي أشير إليه آنفاً، بل تبقى السياسة الأرضية ـ البشرية مصداقاً من مصاديق العمل الصالح، مقيداً بالضوابط والأخلاق الدينية المعنوية.

والمهم بالنسبة لنا كمسلمين، أن السياسة لو لم يتم تعريفها من خلال الإيمان، ولا تم رسم حدودها عبر نظرة إيمانية معينة، فسيكون من السائغ لنا أن نتجاوز، في هذا العصر، العينات والمصاديق السياسية والحكومية المستقاة من الكتاب والسنة، والمبتنية على العرف والعادة، لكي يتاح لنا التمسك بالسياسة والحكومة، بمعناهما العملي الفلسفي، من دون الاضطرار إلى تجاوز الخطاب الإيماني للكتاب أو السنة، والابتلاء بالعلمنة السياسية (عدم تقيد السياسة والحكومة بالأخلاق الدينية والمعنوية).

○ تعلمون أن ثمة تساؤلاً يطرح في العالم الاسلامي، مفاده: هل يسوغ لنا تشريع قوانين ومقررات جديدة، في باب الأسرة، والمجتمع، ونظام الحكم، تقوم على أسس نظرية فلسفية وعلمية جديدة، تختلف مع ما هو موجود في الكتاب والسنة؟ ألا يؤدي تبني هذا الاتجاه إلى مخالفة الأوامر والنواهي الإلهية، والإعراض عن المبادئ والقيم والمعايير الموجودة في الكتاب والسنة؟

□ ما يدعونا ـ بادئ ذي بدء ـ للتأمل والتمعن في هذه القضية، هو مفهوم الأوامر والنواهي الإلهية، وكذلك المبادئ والأسس ذات الصلة بهذا الموضوع. بعبارة أخرى، هناك تساؤلان أساسيان بهذا الصدد:

1 ـ هل الأحكام الواردة في الكتاب والسنة بشأن الأمور العقلائية، تعد أوامر ونواهي إلهية؟ ثم ما هو معنى ذلك؟

2 ـ هل يتضمن الكتاب والسنة فلسفة سياسية محددة، متبناة من قبل الله سبحانه،



ويلزمنا اتباعها، وبالتالي فإن اتخاذنا مباني نظرية سياسية جديدة، كأساس لتشريع قوانين جديدة، هو بمثابة التخلي عن محتوى الوحي ومضمونه؟

في البدء، نحن أمام مقولة لها دور جوهري في تيسير مهمة البحث؛ وتتلخص في بيان حقيقة الأمر والنهي الإلهيين، حيث يذهب بعض النقاد إلى القول: لو أردنا القبول بمبدأ سيادة الشعب، بحدود المعنى المتداول في العالم المعاصر، فإن ذلك سيؤدي ـ لا محالة ـ إلى التخلي عن الأوامر والنواهي الإلهية، فيتعيّن ابتداء أن نحدد معنى الأوامر والنواهي الإلهية، وذلك يقودنا ضرورة إلى بيان مجموعة نقاط أساسية:

1ـ لأكثر من ثمانية قرون لم تتبلور رؤية جديدة لدى المتكلمين والفلاسفة، تفصح عن معنى الكلام الإلهي، الذي تمثل الأوامر والنواهي جزءاً منه. والنظريات القديمة لا تنسجم مع هذا العصر. ومن دون الدخول في التفاصيل، أكتفي هنا بالقول: إنه ليس من المقبول علمياً أن نبادر إلى تصنيف الآيات القرآنية، وإن هذه الآية أمر، وتلك الآية نهي، قبل الخوض في مسألة بالغة الأهمية، وهي تحديد حقيقة ماهية الكلام الإلهي.

إن أساس المشكلة يكمن في تبني علماء الفقه والأصول تفسر كل الخطابات الواردة في القرآن في صيغة أمر ونهي، باعتبارها أوامر ونواهٍ إلهية، وذلك على غرار ما هو موجود في لغة التشريع البشري في نطاق الأمر والنهي. ففي علم أصول الفقه الذي يمثّل منطق الفقه، ويوفر لـه قواعد الاستنباط، نرى أن جميع المسائل التي يتم تداولها في مضمار فهم الخطاب القرآني، من قبيل مباحث المطلق والمقيد، والمنطوق والمفهوم، والعام والخاص، وأصالة الظهور، وغيرها من المباحث اللفظية، هذه المسائل والمباحث ترتبط باللغة، التي تمثل ظاهرة من الظواهر الإنسانية، فالألفاظ والجمل ظواهر بشرية، وعبر مباحث الألفاظ وبواسطتها؛ يمكن فهم المراد في أساليب المحاورة العرفية بين الناس. وهذه المباحث هي حدود ومعالم للغة، التي هي بدورها ظاهرة إنسانية، فمثلاً يمكن القول إن ظاهر الجملة هو الذي يعكس المراد الحقيقي للمتكلم (وذلك استناداً إلى بعض الآراء السيمانطيقية والهرمنيوطيقية غير الثابتة). بيد أن هذه الدعاوى لا يمكن تعميمها لما هو خارج أساليب المحاورة بين الإنسان وأخيه الإنسان.

وبالتالي لو أراد شخص النظر في القرآن، ومحاولة فهم مضامينه، بالاستفادة من تلك الأسس والقواعد، فلا شك أنه يتعامل في واقع الحال مع كلام الله بنفس منهج تعامله مع كلام الإنسان ويعتبر الأوامر والنواهي القرآنية كلاماً إلهياً، على حد إمكانية القول بأن



أوامر ونواهي المشرّع الوضعي هي في الواقع من سنخ كلامه وجزء منه.

غير أن ما هو ملتبس في هذا السياق، هو مدى صحة التطابق بين التصور الذي نحمله عن الكلام الإنساني، مع التصور الذي يفترض أن نحمله عن كلام الله، فهناك نظريات عدة في تفسير حقيقة الكلام الإنساني، وفلسفة اللغة، ولكن هذه النظريات على اختلافها لها أوضاع زمانية ـ مكانية ـ تاريخية، وسمات خاصة، لا تسمح بتعميمها إلى الحالة الإلهية، التي تتسم بكونها متعالية على الزمان والمكان والتاريخ، ولا يمكن وصفها والتعبير عنها بأوصاف وأدوات تعبير بشرية. ومهما يكن من أمر، فإن هناك مبدأً لا مجال للنقاش فيه، حاصله عدم إمكان تعميم تصوراتنا وانطباعاتنا عن الكلام الإنساني، لتشمل ظاهرة الكلام الإلهي. إذا قررنا ذلك، لن يكون بوسعنا تطبيق مباحث الألفاظ في علم الأصول على الأوامر والنواهي الإلهية كجزء من الكلام الإلهي، وعلينا في ضوء ذلك توخي سبيل آخر لحل هذه الإشكالية.

علاوة على ذلك، فإن الفقهاء والأصوليين، رغم تعاملهم مع الكلام الإلهي بمقاييس ومعايير إنسانية، وتطبيقهم لتلك المعايير في فهمه، عادوا ووضعوا لـه ملامح وخصوصيات، تجعله مغايراً كلياً للكلام الإنساني، فقالوا ـ مثلاً ـ إن جميع الأوامر والنواهي الواردة في الكتاب متعالية على التاريخ، ولا تختص بعصر أو مصر.

وبذلك كوّنوا لأنفسهم تصوراً وتصديقاً عن الأحكام الشرعية (الموجودة في الواقع ونفس الأمر، وفي اللوح المحفوظ)؛ يفترض ـ هذا التصور ـ أن تلك الأحكام جارية في الحقلين السياسي والاجتماعي، وشاملة لجميع الناس إلى آخر يوم من الدنيا. ومن الواضح أن شيئاً من هذا القبيل لا يمكن ادعاؤه بالنسبة للأوامر والنواهي الوضعية، في مقام التقنين البشري، ذلك أن القوانين البشرية برمتها، يجري تشريعها استجابة لظروف تاريخية واجتماعية معينة، ولمخاطبين معينين، وتتطلع إلى تحقيق أهداف وأغراض معينة، في نطاق محدد، لا تتجاوزه إلى غيره، ومن هنا لا يمكن تصور وجود تكاليف وأوامر ونواهٍ متعالية على التاريخ، في إطار اللغة التي هي مقولة إنسانية.

قد يقال: كيف يتاح لنا اللجوء ابتداء إلى أساليب المحاورة العرفية، وتطبيقها على الكلام الإلهي لفهم محتواه، ومن ثم نعود ونثبت لهذا الكلام مزايا وخصوصيات، لا يمكن أن تسعها قوالب اللغة وقوانينها العرفية؟!

الواقع أن هذه المشاكل ناجمة بالأساس، عن عدم وجود نظرية واضحة ومقبولة



بشأن معنى الكلام الإلهي، لا في علم الكلام، ولا في علم الأصول، الذي يمدّنا بالمبادئ النظرية للفقه.

وها هنا بالضبط يجب أن نستند إلى علم الهرمنيوطيقا، التي أكدت مراراً أن من دون التوكؤ عليه لن نستطيع أن نشيد علم فقه وأصول جديرين بالدفاع عنهما.

في غضون الأعوام الأخيرة، صدرت نقود عديدة لكتابي الصادر عام 1996 تحت عنوان (الهرمنيوطيقيا، الكتاب والسنة)[1]، ورغم أن مجرد إثارة موضوع الهرمنيوطيقيا، الذي كان إلى عهد قريب أمراً مجهولاً في إيران، تعد مبادرة جديرة بالاهتمام والتقدير، إلا أن الكثير من النقاد أهملوا النقطة الجوهرية في هذا الكتاب، ولم يتنبهوا إلى الغرض الأصلي منه. **هؤلاء النقاد المحترمون ظنّوا أن همّي في (الهرمنيوطيقا، الكتاب والسّنة)** إثبات إمكانية استقاء معانٍ متعددة من نص واحد، ولذا انصبّ نقدهم على ما يكثر تداول الحديث عنه هذه الايام، تحت عنوان «القراءات المتعددة»، وكرسوا جهدهم لدعم النظريات المعارضة لذلك، والقاضية بأن النص الواحد ليس لـه سوى معنى واحد، ولا مجال لتعدد القراءات[2].

وهنا أرى من المناسب الإشارة إلى نقطتين:

الأولى: إن مجرد انفتاح الحوزات العلمية على أفق جديد، ومعرفتهم بوجود علم آخر في باب مباحث الألفاظ غير علم الأصول، وهو الهرمنيوطيقا، يعد فتحاً كبيراً، خاصة مع الأخذ في الاعتبار أن المباحث الأساسية المطروحة في هذا العلم، وأهمها إمكان أو عدم إمكان القراءات المتعددة لها أثر مباشر على مسار فهم النص.

وقد علم كذلك ـ وهذا فتح آخر ـ أن نظرية القراءة الواحدة، لو صحّت، فلن تعدو كونها نظرية بين عدة نظريات، وليست النظرية الوحيدة الموجودة في هذا الباب. وبالتالي لا مجال للدلالة القطعية على معنى محدد لدى مطالعة نص ديني معين، لأن كل دلالة ستستند إلى نظرية، وحيث تعددت النظريات، فقد وصلنا ـ عملياً ـ إلى التعدّدية، في المعاني أو في القراءات.

---

(1) تُرجم الكتاب إلى العربية وصدر في هذه السلسلة نفسها.

(2) يختلف ما يريده القائلون بـ (المعنى الواحد للنص) في الفترة الراهنة عما جاء تحت عنوان (المعنى الواحد) في مباحث الألفاظ من علم الأصول. وهذا الأمر أدى إلى حصول التباس عند الكثيرين، بحيث تصوروا أن من الممكن تدعيم الرأي الأصولي باستخدام آراء القائلين بالمعنى الواحد وأفكارهم في الفترة الراهنة. لكن سأترك تفصيل الكلام إلى موضوع آخر.



النقطة الأخرى الجديرة بالاهتمام، أنه بالرغم من اشتمال الكتاب على مبحث إمكان تعدد القراءات لنص واحد، إلا أن الرسالة الرئيسية التي يسعى الكتاب لإيصالها للقراء، هي موضوع آخر مهم، ويأتي من الناحية المنطقية في رتبة أسبق من موضوع إمكان القراءات المتعددة، ويتمثّل ذلك الموضوع المهم والأساسي بأن فهم النص منوط في الدرجة الأولى بنوع التصور والتصديق الذي يحمله القارئ في ذهنه حيال ظروف ذلك النص وحقيقته. وبعبارة أخرى؛ إنه يتعين على القارئ لنص معيّن أن يحدّد قبل كل شيء طبيعة النص موضوع القراءة، وهل هو نص فلسفي، أو عرفاني، أو علمي، أو قانوني، فالنص لا يخلو من أنه يصنّف على نوع من الكلام «فلسفي، قانوني، تاريخي، اجتماعي، علمي، أو شبه ذلك»، وما لم يتم تحديد نوعية الكلام في نصّ معيّن، لن يكون بوسعنا فهم المعنى المراد منه.

ففي الفصل التاسع من الكتاب، هناك بحث تحت عنوان: «القبليات الذهنية عند المفسّرين من أهل الحديث والأشاعرة إلى المعتزلة والعرفاء والمتأخرين أمثال المرحوم الطباطبائي»، وقد حاولت في ذلك البحث تحليل العناصر المعرفية لدى مفسّرين مختلفين، وتوضيح تلك العناصر التي أسهمت في تنويع فهمهم للكلام الإلهي وقراءتهم لـه بشكل مختلف، وبينت أن قراءة كل واحد منهم خاضعة لاعتبارات عديدة، من أهمها طبيعة الرؤية التي يحملونها ـ تصوراً أو تصديقاً ـ حول ماهية الوحي والكلام الإلهي. وأردت بذلك الإشارة إلى أن أي مفسر يكوّن لنفسه ـ بوعي أو بغير وعي ـ تصوراً أولياً عن كتاب الله، قبل الشروع بالتفسير، والتعاطي مع الآيات والنصوص بالانطلاق من تلك الرؤية الذهنية المسبقة، وبينت هناك أن الاختلاف في القراءة والتفسير ناجم عن الاختلاف في التصورات والتصديقات الأولية التي يحملها المفسرون إزاء ماهية الكلام الإلهي.

وصرّحت في مقدمة الكتاب أن هذه العناصر والمكونات ليست منقّحة في عصرنا بالشكل المطلوب، ولا بد أن يجري العمل على تنقيحها، واعتبرت ذلك هو المهمة الأساسية التي يتعيّن على المفسرين الجدد النهوض بأعبائها.

وأؤكد هنا، أن أهمية عملية التنقيح هذه وضرورتها، تمثل قاسماً مشتركاً بين القائلين بنظرية تعدد القراءات والقائلين بوحدتها. لا فرق من هذه الناحية أصلاً، إذ على التقديرين لا توجد تصورات وتصديقات منقحة وجديرة بأن يدافع عنها في المحافل العلمية ـ الدينية، بخصوص ماهية الكلام الإلهي.



وخلاصة كلامي في ذلك الكتاب، وهذه المقالة، أنه يتعين علينا، ابتداء، الوصول إلى نظرية محكمة، في معنى الكلام الإلهي (القرآن)، ومن ثم ننتقل إلى بيان معنى الأمر والنهي الإلهيين.

لا يمكن ان نعتبر كلام الله ككلام الإنسان، ولا أمره ونهيه كأمر الإنسان ونهيه، وهي المنهجية الخاطئة التي يجري عليها اليوم، علماء الفقه والأصول، فيعدون كلام الله (القرآن الكريم) هو ذات الألفاظ والعبارات الموجودة في المصحف الشريف، قياساً لـه على كلام الإنسان. وفي ضوء ذلك، يعمدون إلى تفسير الأوامر والنواهي الإلهية استناداً إلى مباحث الألفاظ المطروحة في علم الأصول، وفي الوقت نفسه يمنحون كلام الله بعداً متعالياً على التاريخ، في منهج لا يمكن قبوله من الناحية الفلسفية والإلهية، فضلاً عن إمكانية تبنيه والدفاع عنه، فإن ما يستنبط من مضامين ودلالات عبر هذا المنهج يكون فاقدا للسند العلمي المتين.

لقد أدرك الكثير من المتكلمين والفلاسفة المسلمين في ما مضى، الملابسات التي تنطوي عليها محاولة تكوين تصوّر صحيح عن حقيقة الكلام الإلهي، (يروي الشهرستاني تقريراً مفصلاً عن آرائهم المتفاوتة في هذا الخصوص في كتاب نهاية الأقدام في علم الكلام)، ولجأ الفلاسفة في خاتمة المطاف إلى القول بأن كلام الإله والقرآن كمصداق له، هو نفس كلام النبي، حينما يتصل الأخير بالعقل الفعّال. وتصوروا بأن المشكلة تُحل بهذه الطريقة. وحين يقول العرفاء إن جميع موجودات العالم بما فيها القرآن، كلام الله، فهم في الحقيقة يفرغون الكلام من مغزاه الحقيقي ويجعلونه (لا كلام)، لأن الكلام نتاج بشري ـ زماني ومكاني يمكن معرفته بمنحى أنثروبولوجي. خلاصة الكلام أنه من أجل صياغة تعريف للكلام الإلهي في العصر الراهن، علينا القول بأن (كلام الله) ما أعلنه النبي بأنه (كلام الله). فمخاطبو النبي قبل كل شيء يواجهون إنساناً يبلغهم كلاماً، وينسبه إلى الله. وظاهرة الوحي بمجملها تبدأ من هذه التجربة. وجميع الجهود لفهم كلام الله والحصول على تصور وتصديق عنه، يجب أن تنصبّ على هذا المدَّعى لمدّعي النبوة، لا على تصور قبلي من كلام الله ومن ثم السعي لتعيين مصداق له. الأنبياء هم أول من جاء بتعبير (كلام الله) لذا ينبغي معرفة ما أرادوه منه. حين نقبل على النبي على هذا النحو، نجد (النبي) يدّعي بأنه خاض تجربة مكّنته من تلفظ كلام خارج عن قدرته والله مكّنه من أدائه بصورة غير طبيعية، بواسطة كانت أو من دون واسطة وأراد منه إبلاغه).



ومن الواضح أننا لو تبنّينا هذا الاتجاه في فهم حقيقة الكلام الإلهي، فإن هذا الكلام يصبح كلاماً بشرياً، وإن جرى بنحو غير طبيعي، وبالتالي سيكون من الممكن فهمه عبر إخضاعه لقوانين اللغة العرفية، وحينها لن يكون بوسعنا أن نتعامل مع أوامره ونواهيه على أساس أنها أوامر ونواهٍ متعالية على التاريخ، لأن أفعال الأمر والنهي، لا بل جميع البشر بمن فيهم النبي موجودات تاريخية، ولا يمكن الأمر أو النهي خارج التأريخ.

واستناداً إلى هذا المبنى الذي ذهب إليه بعض فلاسفة المسلمين، يكون الشارع هو نفس نبي الإسلام، مؤيداً ومدعوماً من قبل الله تعالى. وبعد ذلك تكون أوامره ونواهيه في حقل السياسة والمعاملات داخلة في إطار الزمان والمكان، ولها جمع محدّد من المخاطَبين والمقصودين، وتتطلع إلى تحقيق أغراض خاصة في مجتمع معين، وظرف وزمان معينين، ولا معنى لشمولها لأبناء عصر آخر، غير عصر النزول، ولن يكون خالداً وشاملاً من تلك الأوامر والنواهي سوى وجهتها الكلية وروحها العامة، متمثلة بإقرار مبدأ العدل. يمكننا إقامة شواهد وأدلة كثيرة على هذه القراءة. (كما قمت بذلك إلى بعض الحدود في كتب نقد القراءة الرسمية للدين، والهرمنيوطيقا: الكتاب والسنة، والإيمان والحرية). يختلف الأمر بالنسبة للعبادات نظراً لطبيعتها التي تميزها عن المعاملات والأمور السياسية، وينبغي دراستها من خلال كيفية تأثيرها على تربية النفس البشرية وتزكيتها، وملاحظة ضرورة تحولها أو عدمه من هذا المنظار، كما فعل العرفاء[1].

ودعني الآن ألفت الانتباه إلى منحًى آخر في توضيح ما أسلفت الإشارة إليه، وذلك أننا نجد من خلال التأمل في التاريخ، والنظر في أحداثه وظواهره، أن كل نبي بُعث إلى مجتمع لـه مقومات اجتماعية وبنيوية محددة، وهذه الأمور الواقعية هي التي تشكّل الأرضية لانطلاق رسالته، وتشريع الأحكام الأخلاقية والقانونية التي يدعو لها ذلك النبي، ويعمل على إرسائها في المجتمع. الواقع أن كل نبي يتطلع إلى إصلاح البنية الاجتماعية القائمة، وليس نقضها وتهديمها. والتاريخ يشهد أن الانبياء لم يعملوا على تغيير البنى الأساسية لمجتمعات بعثوا فيها، ذلك أن تغيير البنى الأساسية للمجتمع مرهون بسلسلة عوامل وأسباب تاريخية متعدّدة، يستغرق اجتماعها زمناً طويلاً، ولا يمكن خلقها وإيجادها عبر سنّ مجموعة أوامر ونواهٍ.

---

(1) اعتبر عرفاء المسلمين (الشريعة) قشوراً لتحقق (الطريقة)، أي المعيار النهائي لتقييم أوامر الشريعة ونواهيها هو كيفية ارتباطها بسلوك البشر المعنوي. لهذا كانوا ينعتون طرقاً مختلفة لأشخاص مختلفين.



والنبي لا يقدم أطروحته الإصلاحية الأخلاقية إلا في حدود ما يراه مناسباً لطبيعة الوعي الأخلاقي لأبناء عصره ومجتمعه، وفي ضوء ذلك، فإن الاصلاحات الأخلاقية والحقوقية التي جاء بها النبي (ص) في مجتمع يقوم نظامه الأسري على مبدأ سيادة الرجل، لم تستهدف استبدال هذا النظام بغيره، رغم ما تضمنته من الانتصار لحقوق المرأة، والدفاع عن شخصيتها الاجتماعية.

وكذلك الأمر بالنسبة للتشريعات التي جاء بها النبي لمصلحة الرعية، فإنها لم تكن تهدف إلى نقض النظام السياسي القائم آنذاك على مبدأ الصلاحيات المطلقة للحاكم. كذلك هو الأمر بالنسبة لسيادة العقيدة، حيث بقيت على حالها. إذاً في المجالات الاساسية الثلاثة **(سيادة الرجل والحاكم والعقيدة) لم يكن النبي(ص) يسعى إلى تغيير** البنى الاجتماعية تغييراً جذرياً، بقدر ما كان همّه تحقيق إصلاحات أخلاقية وقضائية في البنى الاجتماعية القائمة آنذاك.

لقد كانت هناك حدود معينة للنطاق الذي يتعين على نبوّة محمد أن تتحرّك فيه، للتأثير على النظام الاجتماعي القائم، ولم يكن مطلوباً من النبي أن يأتي بشيء جديد في كل الحقول، وفي كافة المجالات الاجتماعية. الواقع أن النبي كان يتحرك داخل الإطار الموجود، وليس فوقه أو من خارجه.

ويتحصّل من ذلك، أن الأوامر والنواهي الواردة في القرآن الكريم ناظرة إلى الأوضاع والعلاقات الاجتماعية السائدة حينها، وهادفة إلى إصلاحها ـ من الداخل ـ أخلاقياً وحقوقياً، لا إصلاح غيرها من الأوضاع والعلاقات والبنى الاجتماعية في كل عصر. ولا تصلح تلك الأوامر والنواهي دليلاً لتأييد وجهة النظر الرامية إلى الإبقاء على تلك الأوضاع والعلاقات، وعدم تغيير البنى التي كانت موجودة في زمن النبي، من قبيل سيادة الرجل في الأسرة، والحاكم والعقيدة.

إن عدم تغيير النبي لتلك الأوضاع والبنى لا يعني أنه يعارض غيرها، مما يمكن أن يوجد في مكان آخر، أو يجيء في زمان آخر. فإن نبي كل زمان يتعاطى مع الأوضاع والأنساق والنظم الاجتماعية السائدة بين أهل زمانه، ولا يعرف سواها ولا يمكن أن يهتم الاّ بإصلاحها من دون سواها.

بهذا التمهيد، نصل إلى نتيجة مفادها أنه في مجال التصورات والتصديقات السائدة في ذلك العصر بشأن حياة الفرد والمجتمع، بما في ذلك شؤون الحكم، كان التصور



والتصديق الذي يحمله النبي (ص) عن العدل غير خارج عن إطار التصور والتصديق العام، السائد آنذاك عند الأخلاقيين في زمان النبي.

وليس بوسعنا أن نصدر أحكاماً بشأن رسالات الأنبياء وتشريعاتهم الظاهرية - الاجتماعية، إلا في حدود ما ينقله التاريخ لنا من حقائق وتفاصيل، وما سجله لنا تراث الأنبياء من مواقف تصلح معياراً لتقييم فعل كل نبي.

إن التمعن في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية يكشف لنا أن النبي (ص) لم يأت بتعريف جديد لمفهوم العدل، خارج الأطر التي كان يُفهم من خلالها العدل، كمقولة لها ارتباط وثيق بحياة الإنسان ببعديها الفردي والاجتماعي. بعبارة أخرى، إن مفهوم العدالة، في القرآن الكريم أو السنة النبوية كان متطابقاً مع ما كان يفهمه أهل ذلك العصر من ألفاظ كهذه.

صحيح أن بعض العرفاء اعتبروا لنبي الإسلام (ص) شأناً ومنزلة تفوق الحد الطبيعي في الحياة الإنسانية والاجتماعية، سموها (الحقيقة المحمدية)، إلا أن الإيمان بوجود تلك المنزلة في البعد الباطني، لا يتنافى مع القول بأن النبي (ص) كان في الميدان الظاهري الاجتماعي الإنساني، بشراً مثلنا، على حد تعبير الآية الكريمة (قل إنما أنا بشر مثلكم).

وعليه فنحن لا نلتزم في الميدان الظاهري الطبيعي بأكثر مما يثبته التاريخ، عبر الوقائع المدوَّنة من فضائل ومناقب وخصوصيات للنبي (ص)، وبالتالي لو كنا بصدد إجراء تعديلات أو تغييرات في العصر الحالي، على نسق العلاقات الاجتماعية القائمة، أو التزامنا للعدالة بمفهوم وتعريف جديدين، كأن نغير مثلاً سيادة الرجل، الحاكم والعقيدة، لا نكون بالضرورة قد تجاوزنا شأناً من الشؤون الملزمة لنبوة محمد (ص)، أو خالفنا مبدأ من مبادئ رسالته.

هذه هي القضية التي طالما أثرتها، مؤكداً أن دور الأنبياء في مجتمعاتهم يتلخّص بالدعم المعنوي للقيم الأخلاقية السائدة في زمانهم، وليس تأسيس نظام أخلاقي جديد.

وليس من الصحيح أن ندخل في بحث مقولة «سيادة الشعب» إلا بعد إقرار هذه المقدمة، والانطلاق منها في التساؤل عن مفهوم «سيادة الشعب»، وعما يتوافر في الموروث الديني الموجود بين أيدينا، من عوامل تعيق تغيير أسلوب الحكم لمصلحة تحكيم مبدأ «سيادة الشعب»؟ إذ لا بد من القبول أولاً بأن مبدأ «سيادة الشعب» ينطوي



على جملة قيم ومعايير لا يمكن أن تنسجم مع الموروث الديني، ما لم يخضع الأخير لعملية نقد وإصلاح وغربلة وتهذيب. قال اثنان من علماء حوزة قم ردّاً على مقالتي (الديمقراطية والتدين)، التي نشرت في صحيفة همشهري قبل ثلاث سنوات، أنني أعدت النظر في الإسلام لصالح الديمقراطية ودعيا إلى إعادة النظر في الديمقراطية لصالح الإسلام. بينما لم يكن الموضوع كذلك إطلاقاً، بل علينا تحديد تصوراتنا وتصديقاتنا من الأمر والنهي الإلهي أولاً، ثم يتاح لنا التطرق لموضوع الديمقراطية.

○ لو قمنا بالتفكيك، في الدائرة الدينية، بين مفاهيم الإيمان والدين والمؤسسة الدينية، وفي الدائرة السياسية، بين مفهومي السياسة والمؤسسة السياسية، لوصلنا إلى وضع أفضل. الدين هو التجسيد الواقعي، الاجتماعي، التاريخي، للعلاقة الإيمانية، حينما تتألف مجموعة حول العلاقة الإيمانية بين الإنسان وربه، في صميم مجتمع معين، وفي مجموع الأوساط الإيمانية على طول التاريخ، أمكننا القول إنها تمثّل الدين في المجتمع. ومن هنا فإن الدين يرتبط بالعناصر الاجتماعية والتاريخية أكثر من ارتباطه بالعلاقة بين الإنسان والله، التي تتخذ في الغالب طابعاً فردياً متعالياً على التاريخ. المؤسسة الدينية هي، في الواقع، مؤسسة اجتماعية، تعكف على مهمات الدعوة والتبليغ، وإقامة الشعائر والطقوس الدينية، اما المؤسسة السياسية، فهي أيضاً مؤسسة اجتماعية، وظيفتها صناعة القرار، وانتخاب خيار من بين عدة خيارات. ولابد للمؤسستين الدينية والسياسية أن تكونا متمايزتين، وتعملان بشكل مستقل، ويمكن مع ذلك مد جسور علاقة بين المؤسستين بنحو أو بآخر... والسؤال هو: ماهي العلاقة التي يمكن إيجادها بين الإيمان والسياسة، آخذين في الاعتبار أن الحياة الإيمانية تؤثر حتى على خياراتنا التقنية؟

□ السياسة ليست أمراً جديداً. لقد كان لها وجود في زمان نزول الوحي ومخاطبة الناس، ولو بصورة مبسطة، مبتنية على العرف والعادة والموروث. القضية المهمة هنا، هي أن نعي الكيفية التي كانت عليها العلاقة بين الإيمان والسياسة آنذاك. وأساساً هل جرى بين أصحاب النبي تداول للسؤال حول طبيعة العلاقة بين السياسة والإيمان الذي دعاهم إليه النبي؟ في اعتقادي أن أحداً من المسلمين لم يتساءل وقتها عن وظيفته كمؤمن حيال القضايا السياسية، وما هو الاتجاه السياسي الذي يتعيّن عليه اتباعه، ذلك أن النبي (ص) لم يأت أصلاً بشيء جديد يزاحم أو ينافس الوضع السياسي القائم آنذاك، وبالتالي لم يكن ثمة موضوع لطرح مثل هذا التساؤل، لأن الأمر كان يبدو طبيعياً للغاية، فلقد كان



هناك نظام سياسي معين، وجاء النبي وشغل منصب الرئاسة في ذلك النظام، تزامناً مع دعوته لهم للإيمان والعمل الصالح. الكلام الذي كان يصدر عن النبي، من موقعه كنبي، لم يكن يتضمّن منحى تغييرياً للنسق السلطوي السائد آنذاك، أو يحاول تشييد نسق آخر محله. كل ما في الأمر أن النبي كان يدعوهم إلى مراعاة العدل والأخلاق في الممارسة السياسية، ولهذا ليس هناك داع للتخلي عن الموروث، وتصور أن ثمة مشكلة في التعامل مع السياسة والحكومة من منطلق الإيمان.

وطبعاً ينبغي لنا اليوم المبادرة إلى عملية تفكيك للمكونات الاجتماعية والدينية ـ بحسب ما أشرتم ـ وليس ثمة مانع نظري يحول دون ذلك. وبالنسبة لعلاقة الإيمان بالسياسة، هناك مشكلة محلولة، وأخرى ما زالت من دون حل. القضية المحلولة أننا لسنا ملزمين بتقديم تعريف للسياسة من منطلق إيماني، ولسنا مضطرين أيضاً إلى الالتزام بالعلمنة السياسية (تحييد السياسة تجاه الأخلاق والدين)، كما أشرت إلى ذلك مسبقاً، أما القضية الأخرى التي ما زالت من دون حل، فتتلخّص بأن تلك المبادئ الأخلاقية والمنهجية العامة التي يتحتّم على سياستنا التحلي بها، لا تزال غير مدونة على نحو شفّاف؛ يؤمن لها من جهة، الفاعلية والقدرة، وجدارة تبنيها، والدفاع عنها أخلاقياً. ويضمن من جهة أخرى، احترامها للنقاط الجوهرية لحقوق الإنسان.

فإذا كان المقصود من تحديد العلاقة بين الإيمان والسياسة هو ذلك، فأعتقد أن تحديد هذه العلاقة يتم عبر تدوين تلك الأصول والمبادئ الأخلاقية، مع ضرورة الأخذ في الاعتبار أن عملية التدوين هذه، يجب أن تستند إلى وعي عميق لعناصر الواقع السياسي الجديد، والايمان الراسخ بحقوق الإنسان المعاصر.

في صدر الإسلام كان للعدالة مفهومها العقلائي المحدد، وكان من حق المسلمين قاطبة أن يرفعوا أصواتهم اعتراضاً على تعدّي الخلفاء على مبدأ العدالة، على النحو الذي كان يُفهم آنذاك، وإن كان بعض الخلفاء عملياً يحول دون ذلك. رغم أنهم لم يحولوا عملياً دون وقوع تلك التجاوزات. وفي ضوء ذلك، فإن التاريخ الإسلامي لا يثبت لنا، لا في سيرة خلفاء أهل السنة، ولا في سيرة أئمة الشيعة، ولاية مقدّسة غير قابلة للنقد، على غرار الولاية المطلقة التي كان يتمتع بها البابا في القرون الوسطى. وما هو مدون في الفقه الإسلامي من ولاية في باب الصغير أو الأسرة أو الحكومة، هي في الواقع ولاية عرضية ـ شرعية، قابلة للنقد والاعتراض.



إن القسم الأعظم من الحقوق المدنية المعترف بها في البلدان الإسلامية، هي حقوق دينية، مستقاة من الفقه الإسلامي، بيد أن هذه الحقوق، في الوقت نفسه هي حقوق عقلائية، تصدح بمفاهيم الحق والعدل والإنصاف، وغيرها من الأمور العقلائية، التي لا يختلف عليها البشر.

ومن ناحية تاريخية، إن الخلاف التقليدي بين السنة والشيعة تعود جذوره إلى أن الخلافة الأرضية العقلائية، المبتنية على موازين أخلاقية إنسانية، هل تثبت بالبيعة، كما يقول السنة، أو بالنص، كما يقول الشيعة؟ وإذا كان المسلمون في يومنا هذا يتطلعون إلى استبدال نظام الخلافة القديم بنظام سيادة الشعب، فهذا بالحقيقة ليس عدولاً عن نظام سماوي مقدس، لا يقبل النقد إلى نظام عقلائي دنيوي أرضي، بل هو انتقال من نظام عقلائي أرضي كلاسيكي (الخلافة)، إلى نظام عقلائي أرضي آخر، يتسم بالحداثة والمعاصرة «سيادة الشعب». والوجه في ذلك أن من مميزات العصر الحديث أن يقوم دين الناس ودنياهم بهذا النظام أفضل من أي نظام آخر. هذا هو المرتكز الذي أستند إليه في نظرتي لهذا الموضوع، ويتلخّص بأن الإسلام لا يتضمّن سلطة روحية تعارض السلطة المادية الدنيوية، وبالتالي فإن تبني نظام سيادة الشعب ليس بدعة من الأمر، بل إننا نواصل بذلك ممارسة الشأن السياسي العقلائي الذي كان المسلمون يمارسونه على طول التاريخ الإسلامي، والتفاوت بالأنماط فقط.

وهذه المرة نريد إقامة حكومة معاصرة، تتبع منهجاً سياسياً مستنداً إلى مفاهيم علمية وفلسفية، فيما كانت الحكومة بشكلها الموروث تنتهج سياسة تقوم على العرف والعادة والتقليد، لا على الأسس العلمية والفلسفية.

❍ أعتقد أنكم تقومون بعملية اجتهاد من نوع خاص على مستوى المباني والأصول، وذلك بغية الظفر بقراءة قادرة على التوفيق بين الهوية الإسلامية، وبين إمكانية العيش في مناخ ديمقراطي. هل الاجتهاد في مستوى الفروع لا يكفي للوصول إلى تحكيم سيادة الشعب؟ افرضوا أننا نبادر لإجراء تعديلات في بعض المسائل، فنقول مثلاً بأن الحكومة تقوم على أساس الشعب، ونميّز بوضوح بين الأحكام الشرعية والقوانين الوضعية، ونهتدي إلى قراءة جديدة للحكومة الدينية، ذلك أن مجتهداً معيناً لو أصدر حكماً، لن يكون بوسعنا القول إن هذا الحكم ليس إسلامياً. بعبارة واضحة إن بعض الاجتهادات على مستوى الفروع قد تتيح للمسلمين المحافظين العيش بسلام في إطار بيئة ديمقراطية، أليس كذلك؟



□ إذا كانت الأرضية ممهدة من جميع النواحي لسيادة الشعب، واتفق جميع دعاة تفسير الدين على ذلك، ولم يبق سوى استحصال فتاوى خاصة، من الممكن أن يقال بضرورة أن يبادر بعض الفقهاء لإصدار أحكام وفتاوى جديدة، تساهم في تعبيد الطريق أمام إقامة الحكومة الشعبية بالفعل، وعندها سيتحقق ما تطمح إليه بالكامل. ولكن لو لم يكن الأمر كذلك، وكان غالبية المتصدين لتفسير الدّين، يرون أن سيادة الشعب تمثل خرقاً للدين يجب الوقوف بوجهه، كيف يتاح لنا إقامة تلك الحكومة وتهيئة الأرضية لها؟ أليس من اللازم عندها البدء بنقد الأسس التي يعتمد عليها هؤلاء، والدخول في حوار ساخن وجاد، يقود إلى تحرير الفكر الديني من احتكار جماعة معينة، وإيجاد نوع من التعددية في الفكر الديني، تمهيداً لفتح الطريق أمام سيادة الشعب.

هل ستحلّ المشكلة بمجرد القول لهم إن هناك فتاوى أخرى في هذا الصدد؟ لا يبدو الأمر كذلك! إذ من الممكن أن يطرحوا فتاوى أخرى مخالفة، ويقولوا لماذا لا يتمّ العمل في ضوء فتاواهم؟ وفي النهاية أيّ من أصحاب الفتاوى يتمتّع بسلطة اجتماعية ـ سياسية أكبر، يُعمل بفتواه. أي الفتوى المدعومة بالقدرة تصبح معيار العمل. والأبحاث العلمية والفلسفية في باب السياسة، والحكومة لا تمتلك أي دور في تعيين مصير المجتمع. كل ما أريد قوله هو أن الفتاوى المدعومة بالقدرة يجب أن لا تحدد مصير المجتمع، وينبغي ان يتمكن الجميع في فضاء حر من إبداء رأيهم في مجال السياسة والحكومة بمن فيهم علماء الدين. وأن يتمتعوا بحقوق متساوية في المشاركة السياسية. في الوقت الراهن يوجد تيار كبير يحمل مزاعمٍ قوية بأن مبدأ سيادة الشعب يعارض الدين، ويقترحون مبدأ (سيادة الدين الشعبية) بديلاً من ذلك، ويطلقون عليه مصطلح «سيادة الشعب الدينية». في ظرف كهذا من الضروري تحريك عملية الاجتهاد في المبنى، وإيجاد اتجاه في الفكر الديني قادر على منافسة الاتجاه الرسمي في الفكر الديني، ومواجهته بسلاح المنطق.. حيث يفسح المجال لتعدد القراءات، وتضمن للجميع حقوقاً متساوية. أن يسمحوا هم بذلك أو لا يسمحوا، فذلك بحث آخر!

النقطة الثانية أن هذه الأمور التي ندعو لتغييرها، وتعتبر من أهمها إعادة بناء الحياة الاجتماعية على دعامة الشعب، هي في الواقع من موارد الاختلاف ذات الأهمية الفائقة، فإن معارضي «سيادة الشعب» يزعمون أن المجتمع في زمن النبي كان قائماً على أساسٍ الأمة، ويستنتجون أنه يجب بقاؤه كذلك. وإذا صح هذ الاستنتاج (وهو ليس صحيحاً) لن يكون من السهل استبداله بمفهوم الشعب. إنه لأمر حقيقي عدم التوافق بين مبدأ



سيادة الشعب ومبدأ سيادة الحاكم وكذلك مبدأ سيادة العقيدة ومفهوم الأمة. فلو قالوا بأن القرآن يدعونا إلى نوع من الحكم القائم على سيادة الأمير أو سيادة العقيدة، فإن من غير الممكن أن يكون مبدأ (سيادة الشعب) في نظام الحكم بديلاً لهذه الأمور. كيف يمكن الوصول إلى ذلك؟ بالاجتهاد؟! وهل هذه المسائل من الفروع، لكي يصح فيها الاجتهاد، أو من الأصول والمباني التي لا يصح فيها الاجتهاد؟ أنا شخصياً أعتقد بأن هذه المسائل ترتبط بالأصول والمبادئ، حيث تقتضي نحت تعريف جديد للإنسان، يتضمن النهوض بمنزلة الإنسان، وعَدَّه المالك لأمر نفسه. وإن كان الإنسان الناهض والمترقّي لا يجد غضاضة في انتقاء الكثير من الأمور من رصيده في التراث. والآن إذا كان الآخرون يتصورون أن تراثنا الديني لا يحمل في ثناياه شيئاً عن إنسان بهذه المواصفات، بل لا يوجد فهم من هذا القبيل للإنسانية، وإنما العكس هو الموجود في التراث الإسلامي، وذلك عبر إلزام الإنسان بطاعة السّلَف، وتبنّي تراث السلف الصالح من دون نقد أو تمحيص، في محاولة للإبقاء على ما كان، في حالة كهذه هل تعتقد أن في الإمكان حل المشكلة بمجرد الاجتهاد في مسائل فرعية؟ بالطبع يمكن أن تتوفّر عوامل وأسباب في المستقبل تفضي إلى مرحلة قلقة وغير مستقرة من تحكيم «سيادة الشعب» من دون أن يتم حل جميع المسائل والموانع في المجتمع بشكل نظري مقبول، إلا أن هذه المرحلة، لو تحقّقت، فلن تستمر طويلاً، مضافاً إلى أن قضايا كهذه لا تجعل أهل الفكر في غنى عن التفكير. ذلك أننا كأصحاب فكر مطالبون دائماً بالخوض في هذا النمط من المسائل، ويعود اهتمامنا بها إلى كونها إشكاليات فكرية نواجهها نحن لا غيرنا، كما أن لأهل الفكر هواجس لها ترتيبها من حيث الأولوية، مع أن القول بأولوية الحل النظري، لا يعني بحال أن توفّر الحلول النظرية يفضي لوحده إلى ظهور سيادة الشعب وتحققها عملياً.

○ لو ميّزنا بين رجال الدين الأصوليين والتقليديين، فإن الأخيرين قادرون على تزويدنا ببعض الفتاوى التي تحدث انفراجاً في هذا المجال، ولن يكون شرف القدرة على التعايش مع الوضع الديمقراطي حكراً على المجددين من رجال الدين. التقليديون منهم مؤهلون أيضاً لخوض غمار المعركة. هذا توجّه مفيد من دون شك. غير أن الكلام يدور على مدى فاعلية تلك الفتاوى، ماذا لو قلنا مثلاً بالفرق بين الذنب والجريمة، واعتبرنا الأول تخطياً لحدود الشريعة، والثاني تخطياً لحدود القانون، وقلنا أيضاً بأن منهج سيادة الشعب لا يستهدف تبديل أحكام الشريعة، وإنما يطمح لإناطة التشريع الوضعي والقانوني بإرادة الناس وصناديق الاقتراع.



□ إذا كان المجتهد التقليدي يقول: بأن كل ما شرعه المقننون ونواب الشعب في المجال الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، هو قانون، لأنه يستمد مشروعيته من الشعب، ولا يلزم أن تكون القوانين والتشريعات متطابقة مع فتاوى المشهور من الفقهاء، فإن هذا المجتهد لن يستطيع أن يتفوّه بمثل هذا الكلام، إلا بعد تغيير الأسس والمباني التي تستند إليها القراءة الرسمية للدين. إن القول بأن أحكام الشريعة، رغم تعيينها للحلال والحرام، تبقي الحاكمية للقوانين المشرّعة، هذا القول يستبطن تغيير المبنى والأساس، وبعدها، لن يكون مهماً انتماء القائل إلى جبهة المحافظين أو المجددين.

○ النقد الذي يوجّه إلى المرتكزات المعرفية لنظرية سيادة الشعب، هو أن هذه النظرية تتكلّس أحياناً في قوالب نظرية معرفية، ولا تخرج عن إطار البحث النظري لمبدأ سيادة الشعب. فلعل التعددية في المراجع، أو على مستوى القراءات لمذهب التشيع، تصلح مخرجاً من هذه الأزمة.

□ من لديهم هاجس تطبيق سيادة الشعب، يرون انفراجاً في الطرق التي أشرتم إليها، ولكن هذا ليس هو كل القضية. يجب على المجتمع أيضاً أن يبادر إلى حلّ إشكالياته الفكرية. إن الهاجس الذي يحمله أمثالي يتلخص في الحرص على حل تلك الإشكاليات والمسائل. لا شك أن معالجة هذه القضايا والمسائل الفكرية في محلها، سيعيّن مبدأ سيادة الشعب الواقع من جهة، تحت تأثير التعددية التي نوّهتم بها، والمتأثر من جهة أخرى بالمنهج المعرفي المعمول به. لا ندعي أبداً أن حل الإشكاليات سيقود لوحده إلى تحقق سيادة الشعب. نحن نلاحظ ذلك في مبدأ تقسيم العمل الاجتماعي، كما أن السياسيين لهم منهجيتهم ومحاولاتهم في تقسيم العمل الاجتماعي أيضاً، ولكن كل هذه الأعمال مطلوبة وضرورية، وصولاً إلى تحقيق السيادة للشعب.

○ ما هو رأيكم حول سيادة الشعب الدينية؟

□ أعتقد أن من غير الممكن الوصول إلى سيادة شاملة وثابتة للشعب في مجتمعنا ما لم تجر عملية إصلاح ديني جادة في المرحلة الأولى، فلا بد من إجراء إصلاحات جدّية على مستوى العقائد، والأحكام والقوانين، والقيم، والأفكار، التي تسود المجتمعات الإسلامية، وتتسم جميعها بمسحة دينية. الكثير من الفتاوى والأحكام والقوانين ينبغي أن تتغير، كما ينبغي أن تُجْرى تعديلات جوهرية على قيم عديدة، من قبيل قوامة الرجل، والحاكم، والعقيدة، وإلا فلا سبيل إلى سيادة الشعب.



يجب العمل على تهشيم التكلسات التي تراكمت عبر التاريخ، وأحاطت بالرسالة المعنوية الأصلية للدين، وتحولت إلى مجموعة عقائد، وأحكام، وقيم، وطقوس، لا يمكن اختراقها للوصول إلى جوهر الرسالة. لا بد أن تتعرض هذه الطقوس والمعتقدات إلى عملية نقد، «داخل ـ دينية» و«خارج ـ دينية» في الوقت نفسه، لكي يتاح الوصول إلى لب الرسالة ونواتها المركزية، متمثلة بضرورة الالتزام بالسلوك المعنوي للإنسان نحو ربه، ومن ثم إعادة بناء التراث والكيان الديني، على النحو الذي يتّسق مع تلك الرسالة الجوهرية الأصلية. ينبغي القيام بهذه الخطوات، لكي تتجلّى المضامين المعنوية الحقيقية للتجربة النبوية الغنية، الطافحة بالرصيد المعنوي الذي حظي به الرسول الأكرم (ص)؛ **تلك التجربة المؤهلة في هذا العصر لكي تكون ينبوعاً متدفقاً من التجارب** المعنوية الدينية للمسلمين. هذه التجارب التي لم تكن تجربة النبي، هي التجربة الوحيدة التي أسهمت في إثرائها وترقيتها، بل أسهمت في ذلك تجارب أخرى غنية تنتمي إلى الأديان الأخرى الكبيرة في العالم.

بالطبع، إن قراءة كهذه للدين، ستكون مؤيدة لمبدأ سيادة الشعب وداعمة لـه، وليست ناقضة أو معيقة. أما إلحاق مصطلح «سيادة الشعب» بنعت «الدينية» فهذا ما لا نرى لـه وجهاً مقبولاً.

وملخص القول في ذلك، كما أشرت في مقال سابق، إنه في مجتمع كمجتمعنا، يعيش أكثر الناس بارتباط وثيق مع الدين، وقد تعرضوا إلى الآن إلى حملة دعائية واسعة النطاق، تصوّر لهم أن ثمة تعارضاً بين الإسلام وبين سيادة الشعب، بينما الأفضل العمل على تصحيح هذه النظرة، وإفهام الناس أن هذا التعارض لا وجود له، بل إن مبدأ سيادة الشعب شيء مطلوب دينياً، وإن قيم هذه السيادة قيم مقبولة بل مطلوبة دينياً. بعد ذلك سيكون بمقدورنا أن نطلق على سيادة الشعب الحاكمة في مجتمع كهذا أنها سيادة شعب دينية، بمعنى أن أبناء هذا الشعب لا يرون تنافياً بين سيادتهم وسيادة التعاليم الدينية، بل يعتقدون أن الثانية تدعم الأولى وتؤيدها، هذا هو غاية ما يمكن أن يقال في معرض تبرير اتخاذ هذا الاصطلاح المزعوم.

أن نربط بين هذه التسمية وبين القول إن محافل التشريع والتقنين في مجتمع كهذا تتأثر بطبيعة الحال بمعتقداتها ومشاعرها الدينية، فهذا لا يمثل سبباً وجيهاً للتسمية المومأ إليها، وذلك أنه لا يوجد مجتمع من المجتمعات ـ حتى الديمقراطية ـ إلا ولديه



مجموعة عقائد ومرتكزات دينية مؤثرة في أبناء ذلك المجتمع بنحو أو بآخر، فهل يقال للحكومات المنبثقة عن هكذا مجتمعات أنها تحكم وفق مبدأ «سيادة الشعب الدينية» لمجرد أن القراءات الصادرة عن مراكز التشريع فيها متأثرة بنوع الدين والعقيدة السائدة في المجتمع؟ بالطبع، قد يكون بوسعنا الكلام في الحكومات الديمقراطية عن أحزاب تكنّ احتراماً خاصاً لدين أو مذهب معيّن، كما هو الحال بالنسبة للأحزاب الديمقراطية المسيحية في أوروبا، غير أن أنشطة تلك الأحزاب لا تكون إلا في إطار شكل من أشكال الحكومة المعترفة بـ«سيادة الشعب» لا بـ«سيادة الشعب الدينية». وفي تقديري أن بوسع الأحزاب عندنا أن تضيف لاسمها نعتاً يبين هويتها الدينية أو الإسلامية، ولكن هذا غير إلحاق «سيادة الشعب» بنعت «الدينية».

❍ هناك اختلاف في المعيار الذي تعد الحكومة دينية بالاستناد إليه. البعض يعتقد بأن المعيار هو المشروعية، والبعض الآخر يعتقد أن المعيار هو صفات الحكم، وآخرون يرجعون المعيار إلى الأسس المعتمدة في سلوك الحكومة. ولنفرض أن سيادة الشعب تحقق لها وجود في الواقع الخارجي ـ لا في مستوى التعريف المثالي لها ـ كأن يتفق غالبية أبناء مجتمع معيّن، وعبر آليات ديمقراطية، على تشريع قوانين مستوحاة من الدين، أو على الأقل لا تتعارض مع أحكامه، ما هو الاسم الذي تقترح وضعه على هذا النموذج الواقعي لتطبيق مبدأ سيادة الشعب؟

□ هذه هي «سيادة الشعب» المجردة، لا الملحقة بوصف آخر. ولكن دعني ألفت الانتباه إلى مسألة؛ فلو أن جميع الناس اتفقوا على تفضيل الرجل على المرأة، أو على منح الحكومة المطلقة لشخص ما، أو إقرار مبدأ التمييز العرقي والطائفي، أو إلغاء حقوق الحرية والمساواة، وبشكل عام خرق حقوق الإنسان بصورتها الحالية، فهل هذا احترام لسيادة الشعب أم هي فاشية بغيضة؟! لا شك أنها فاشية، لأن مجرد تصويت الغالبية لا يجعل نظام الحكم من نوع نظم السيادة الشعبية، ذلك لأن هذا الوصف لا يتحقق ما لم تنبثق من صميم المجتمع مبادئ الحرية والمساواة وسائر حقوق الإنسان، كأصول جوهرية وبؤر مركزية، تتوزّع على المفاصل المختلفة لنظام الحكم. وفي ضوء ذلك لا بد أن نلاحظ أولاً طبيعة عقائد الذين يصوّتون ـ بحسب فرضكم ـ لصالح قانون معيّن، انطلاقاً من إيمانهم بأنه ملهم من وحي السماء، ولا يتعارض مع الدين، لنرى أن هؤلاء يحترمون مبادئ حقوق الإنسان المعاصرة أو لا، ومن ثم طبيعة منهجهم في العمل، مدى التزامهم



بحقوق الإنسان المطروحة اليوم، وشكل الحكومة التي يتبنونها، وطريقة صناعتهم للقرار.

○ لو فرضنا، في مجتمع مدني متحضر، وحكومة شفافة تحترم صناديق الاقتراع، كان التصويت لصالح قراءة ديمقراطية للإسلام، عبر انتخابات حرة، ومناخ منفتح، فما هو الاسم الذي يطلق على هذه التجربة؟ أليس هناك وجه لتسميتها «سيادة الشعب الدينية»، باعتبار استنادها إلى قراءة معدلة للإسلام، وليس إلى منهج ليبرالي أو اشتراكي؟

□ القراءة الديمقراطية للإسلام ربما تصلح مؤيداً لمقولة سيادة الشعب، ولكن ليس بمعنى استناد هذه المقولة إلى الإسلام. في الوسع إثبات أن الإسلام بهذه القراءة أو تلك، لا يعارض سيادة الشعب، وأن كون الإنسان مسلماً لا يلغي كونه ديمقراطياً، إلا أن هذه القراءة لا تفضي إلى صيرورة الحكومة حكومة دينية، ولا توجِدُ شكلاً خاصاً من أشكال الحكومة نطلق عليه اسم «سيادة الشعب الدينية». إذ من السهولة بمكان، إيجاد قراءة ديمقراطية للإسلام في مجتمع معين، من دون أن تكون الحكومة فيه حكومة ديمقراطية.

ليس لي تصور واضح عن «سيادة الشعب الدينية» عدا ما مرت إشارتي إليه، وأعتقد بأن الدور الذي يمكن أن تلعبه القراءات الإصلاحية للإسلام، وصولاً إلى تبنّي مبدأ سيادة الشعب، يتجسّد في العمل على إزاحة العوائق من دون التأسيس لهذه السيادة. ونحن نقوم بهذه المحاولات، في الدرجة الأولى، وصولاً للاستفادة من مصادرنا الدينية، وبغية إثراء وتعميق تجاربنا الدينية في العصر الحاضر. غير أن هذا العمل سيكون مؤثراً في باب السيادة الشعبية، على نحو رفع المانع، لا إيجاد السبب.

○ هل يعني ذلك أن سيادة الشعب الدينية عبارة عن مشروع، داخل الإطار العام لمبدأسيادة الشعب بشكله المطلق؟

□ نعم، أريد أن أقول إن اعتماد المسلمين منهج سيادة الشعب في الحكومة، هو الذي يحقق لهم هذا الوصف. المسلمون قادرون ـ كغيرهم ـ على اعتماد هذا المنهج؛ هذا الذي أستطيع أن أفهمه في هذا الباب، لا أن هناك شيئاً آخر وراء ذلك، أو منهجاً خاصاً، اسمه سيادة الشعب الدينية أو الإسلامية بل نستطيع تسميته (ديمقراطية المسلمين). وكما أوضحت في كتاب «نقد القراءة الرسمية للدين»، فإن الأحزاب الملتزمة بالدين، في مقدورها ممارسة أنشطتها وفعالياتها في ظل نظام حكم يقر السيادة الشعبية بشكلها المطلق.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل التاسع

حقوق الإنسان، ونصوص الأديان الابراهيمية، والسيادة الحقوقية الإلهية[1]

(1)محاضرة أُلقيت في مؤتمر حقوق الإنسان والحوار بين الحضارات، مايو/ آيار 2001، طهران.




مكتبة
الفكر الجديد

1 ـ المراد من حقوق الإنسان في هذا البحث الحقوق التي أقرّتها منظمة الأمم المتحدة سنة 1948 وتتشكّل من ثلاثين مادة.

2 ـ والأديان الابراهيمية هي اليهودية والمسيحية والاسلام، ونصوصها الدينية الرئيسة عبارة عن العهد القديم والعهد الجديد والقرآن الكريم.

3 ـ يبدو أن أتباع الديانات الثلاث المذكورة أعلاه، ولأجل إجلاء مواقفهم إزاء حقوق الإنسان، يجب عليهم دراسة وبحث الموضوعات والأسئلة المفتاحية التي سنشير إليها لاحقاً.

4 ـ في البدء، لا بد من تفكيك موضوعين أساسيين عن بعضهما في باب حقوق الإنسان:

أ ـ مبدأ (الحرمة الذاتية للإنسان) الفلسفي ـ الأخلاقي باعتباره (فرداً حراً ومسؤولاً حيال حقوق الآخرين) وهو المرتكز النظري لميثاق حقوق الإنسان.

ب ـ كيفية مراعاة هذه الحرمة وتحقيقها وضمانها في العصر الحاضر على شكل مواد وبنود وردت في الميثاق العالمي لحقوق الإنسان.

5 ـ بخصوص الموضوع (أ) يُطرح السؤال: هل (الحرمة الذاتية للإنسان والمتساوية بين جميع البشر) بصرف النظر عن أعراقهم وألوانهم وأجناسهم ولغاتهم وأديانهم ومعتقداتهم السياسية أو أية معتقدات أخرى... وهي الأساس النظري لميثاق حقوق الإنسان، موجودة في النصوص الدينية المومأ إليها؟ أو أن هذه النصوص أجنبية على هذا الموضوع؟ أم أنها تناقض تلك الحرمة بنحو عام أو في حالات معينة؟ وفي ما يتعلّق بالموضوع (ب) يثار السؤال: على افتراض وجود مبدأ الحرمة الذاتية للإنسان في تلك النصوص، فهل الحريات السياسية والدينية والاجتماعية بمعانيها المطروحة والمُقرَّة في



ميثاق حقوق الإنسان، مطروحة أيضاً في تلك النصوص وتحظى هناك بالتأييد والمباركة، أو أنها معانٍ ومفاهيم لم ترد في تلك النصوص [1]، وعندها يطرح السؤال: كيف ينبغي أن يتعامل متألّهو ومتكلمو اليهودية والمسيحية والإسلام مع هذه المبادئ والمواد الثلاثين وركائزها الفلسفية؟ هل من الضروري من منظار الإلهيات والكلام إقامة علاقة بين تلك المواد والمرتكزات وهذه النصوص الدينية، أو أن هذا غير ضروري؟ وإذا كان ضرورياً فكيف وبأي نحو يجب أن تقوم هذه العلاقة؟

للاقتراب من الإجابة عن الأسئلة المطروحة أعلاه نذكر هنا جملة من النقاط.

6 ـ الواقع أن في نصوص الأديان الإبراهيمية عبارات يمكن تفسيرها بالكرامة الذاتية للإنسان بمعزل عن عقيدته أو عمله أو انتماءاته. جاء في النصوص المسيحية مثلاً أن الله خلق الإنسان على صورته. وورد في القرآن الكريم: (ولقد كرمنا بني آدم)، أو: (لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم). الظاهر أن هذه العبارات تتحدث عن الإنسان من حيث هو إنسان فقط، بعيداً عن قيود العقيدة والعمل والانتماء. ولكن ثمة في هذه النصوص الدينية أيضاً عبارات أخرى تفيد ارتباط قيمة الإنسان بـ (الإيمان) ومعنى هذا الارتباط أن قيمة المؤمنين أكبر من قيمة غير المؤمنين، وهذا ما لاينسجم مع الكرامة والحرمة الذاتية والمتساوية بين جميع أفراد البشر.

7 ـ من جهة أخرى، نعلم أن ميدان تفسير النصوص الدينية واسع جداً، وبمقدور مفسّري هذه النصوص معالجة غوامض وحتى تناقضات هذه النصوص في مقام التفسير، وهي عملية يمكن أن تتم بواسطة هرمنيوطيقا النصوص الدينية. على سبيل المثال، حاول لفيف من متألهي الديانة المسيحية عبر الاستعانة بالفلسفة الشخصانية (Personalisme) واعتبار الإنسان شخصاً، الوصول إلى نظرية فحواها أن كل فرد إنساني وبغض النظر عن عقيدته وسلوكه وانتماءاته هو أمام الله مجرد (شخص). فسواء آمن أو لم يؤمن ستبقى (شخصانيته) محفوظة. إن هذه الشخصانية حقيقة أنطولوجية لا تزول ولا تضمحلّ. وحرمة الإنسان الذاتية وكرامته وليدة هذه الشخصانية وحقوق الإنسان مجموعة تدابير اعتبارية وحقوقية لصيانة شخصانية الإنسان. يعتقد هؤلاء المفسّرون أن النصوص الدينية التي تمتدح الإنسان وتكرمه بما هو إنسان، إنما تقصد الحرمة والكرامة الناجمة عن الشخصانية التي يشترك فيها المؤمنون وغير المؤمنين. الحقوق الناتجة عن الشخصانية تستوعب (حق

---

(1) انظر المصدر التالي: Neues Handbuch theologischer Grundbegriff، Menschenrechte.



مخالفة الحقيقة) أيضاً، فشخص الإنسان وبمقتضى شخصانيته قد يحمل أفكاراً ومعتقدات حقة وقد يعمل عملاً صالحاً، وفي المقابل قد يحمل أفكاراً ومعتقدات خاطئة ويأتي أعمالاً غير صائبة. كل هذه من مقتضيات شخصانية الإنسان، والحقوق المترتبة على الشخصانية تختص بكافة البشر بغض النظر عن عقائدهم وأخلاقهم واعمالهم وانتماءاتهم، فيتمتّع الذين يتبعون غير الحق بنفس الحقوق التي يتمتع بها من يتبعون الحق.[1]

يرى هذا الفريق من المفسّرين أن الذم الوارد في نصوص الأديان الابراهيمية لغير المؤمنين لا علاقة له بالحقوق المترتبة على الشخصانية، أي إنه لايلغي هذه الحقوق. فذلك الذم يرتبط بحالة مؤسفة لدى غير المؤمنين هي أنهم لاينشدون تلك السعادة المعنوية التي يمكن أن يصيبها الإنسان في ظل الإيمان، فهم يضرون أنفسهم ويحرمونها من قيمة إضافية (عند الله) تتأتى لهم عبر الإيمان. إن الذم يتعلّق بهذا الإضرار بالذات. والواقع أن تلك القيمة التي يفتقر إليها الإنسان غير المؤمن إنما هي قيمة إضافية ناجمة عن الإيمان عند الله، وليست قيمة ناجمة عن الشخصانية. وحيث إن الإنسان المؤمن وعديم الإيمان كلاهما شخص، وحقوق الإنسان منوطة بالشخصانية، إذاً سيتمتع كلاهما بحقوق متساوية في الحياة الاجتماعية.

لا يختص التفسير أعلاه بنصوص الدين المسيحي، وبالمستطاع سحبه بكل ثقة على نصوص الدين الاسلامي[2].

8 ـ في ما يتصل بالموضوع (ب) تنبغي الإشارة إلى مسألة أساسية هي أن الحقوق المصرّح بها في ميثاق حقوق الإنسان بمعانيها ومفاهيمها الجديدة لم ترد بكل تأكيد في نصوص الأديان الابراهيمية، ولا يتسنى استنباطها بنحو منهجي من تلك النصوص. فهذه الحقوق عبارة عن أشكال خاصة من الضمان الحقوقي لكرامة وحرمة الإنسان الذاتية في عصر (الحداثة) لها جذورها التاريخية، وهي حصيلة التحولات التاريخية ـ الاجتماعية لانتقال الإنسان من الحياة التقليدية إلى الحياة الحديثة. ومن الواضح جداً أن هذه التحولات التاريخية ـ الاجتماعية لم تكن في عصر ظهور النصوص الابراهيمية تعنى هذه النصوص بمعالجة قضية حفظ الحرمة والكرامة الإنسانية، وصياغة حقوق معينة لتحقيق هذا الهدف[3].

---

(1)انظر المصدر السابق.

(2)انظر فصل (حقوق الإنسان) من كتاب (نقد القراءة الرسمية للدين) للمؤلف نفسه.

(3)انظر فصل (ظهور الحقوق الأساسية في القرون الحديثة وغيابها عن التراث الإسلامي).



لا مراء أن متألّهي ومتكلّمي الأديان الابراهيمية يجب أن يتخذوا موقفاً من ميثاق حقوق الإنسان في هذا العصر. ويلوح أن هذا الموقف يمكن أن يطرح من خلال السؤال: هل بالإمكان حفظ الحرمة والكرامة الإنسانية الناتجة عن شخصانية الإنسان (وهو ما يمكن أن ننسبه حتى لنصوص الأديان الابراهيمية) في المجتمعات ذات الحكومات، بالمعنى الجديد للحكومة، وكذلك في الساحة الدولية والعالمية، عن طريق آخر غير المراعاة والعمل بذلك المضمون الأساسي والحقوق المقدّرة الواردة في ميثاق حقوق الإنسان؟

إن الحكومات الحديثة في هذا العصر بفضل وجود البيروقراطية والشرطة والتقنيات الحديثة بإمكانها تهديد كرامة وحرمة أفراد المجتمع. وحقوق الإنسان بالتفاصيل **والمضامين الواردة في ميثاق حقوق الإنسان، تعد ضرورة لا سبيل لإنكارها للوقاية** من هذه التهديدات وإيجاد الحلول لها. فلا يمكن قبول الحكومات الحديثة وعدم قبول حقوق الإنسان. لذلك يبدو أن المتألهين والمتكلمين يجب أن لا يتقبلوا حقوق الإنسان وحسب، إنما يتعيّن عليهم المطالبة بها[1].

9 ـ في السياق النظري لتحديد العلاقة بين الإسلام وحقوق الإنسان كما يراها لفيف من المفكرين الإسلاميين، تطرح نظرية أن معاني ومفاهيم حقوق الإنسان إنما هو ثمرة (الثقافة العلمانية) الغربية، وقبولها من قبل المسلمين يؤدي إلى استحالة الثقافة الإسلامية. وفي مقابل هذه النظرية ثمة نظرية أخرى تقول إن مفاهيم ميثاق حقوق الإنسان ومعانيه من متطلبات الحداثة وليس العلمانية. أينما كانت هناك حداثة، أي حيثما كان هناك مثلاً بلد تحكمه دولة بالمعنى الحديث للكلمة، فلن تكون ثمة مندوحة من الاعتراف بميثاق حقوق الإنسان بهدف الحفاظ على الحرمة الذاتية لأفراد المجتمع إزاء قوة الدولة الحديثة، وهذا ما سبق أن أوضحناه. إذاً يطرح هنا السؤال: هل بإمكان كثير من البلدان الإسلامية التي دخلت عالم (الحداثة) على الصعيد السياسي، من خلال قبول الدولة الحديثة على الأقل، وصار لها حكومات حديثة، هل بإمكانها صيانة الحرمة الذاتية للإنسان حيال هذه الحكومة؟ إذا كان بالإمكان تصور مثل هذا، فكيف؟ هل أن بوسع هذه البلدان نبذ الحكومة الحديثة جانباً والعودة إلى الحكومة التقليدية؟

لأن العودة إلى الحكومة التقليدية غير متاح لهذه البلدان، يبدو أن تقّبل حقوق الإنسان فيها أمر لا مناص منه.

---

(1) م.ن.



10 ـ أطلق بعض الباحثين في العالم الاسلامي مبدأ (الحق الأول في الحكم هو لله) وادّعوا أن موافقة ميثاق حقوق الإنسان القائم على الحرمة والكرامة الذاتية للإنسان باعتباره فرداً حراً مسؤولاً حيال حقوق الآخرين، تتنافى مع المبدأ أعلاه، لأن أساس هذا الميثاق يستتبع أن يكون من حق الإنسان أولاً وبالذات السيادة على تدبير شؤون حياته.

يعتقد هؤلاء الباحثون أن حق سيادة الإنسان على تدبير شؤون حياته الذي يطرح على شكل حقوق سياسية واجتماعية وحقوق مواطنة (مضامين حقوق الإنسان) بشكل تفصيلي، يقع على طول حق السيادة الإلهية، وينبغي أن يرتكز إلى تلك السيادة الألهية ولا يمكن الاعتراف بحقوق ذاتية للإنسان. وقد وجدوا الحل في أن يقولوا: ليس للإنسان حقوق بذاته أو حقوق ذاتية، إنما ترسم حقوقه من قبل الله، لذا يتوجب النظر في ما سنّه الله للإنسان من حقوق. وبهذا أسقطوا منهج التفكير الذي يشكّل خلفيّة ميثاق حقوق الإنسان عن الاعتبار. وقد طرحت مثل هذه الأفكار بين اليهود أيضاً.

11 ـ السؤال الذي يتحدى هذه النظرية هو: هل يمكن تصور حق سيادة لله بالمعنى (الحقوقي) لكي نفترض بعد ذلك أن حق السيادة الذاتية للإنسان، وهو ذو معنى حقوقي، يتعارض مع حق السيادة الإلهية، وهو بدوره ذو معنى حقوقي؟ هل هذه نظرية مقبولة؟ إن لم يكن لهذه النظرية أدلتها المقنعة، لن تكون نظرية السيادة الأصلية للإنسان على تدبير شؤون حياته والناجمة عن حرمته وكرامته الذاتية بوصفه فرداً حراً ومسؤولاً، والتي تضمن حقوقياً عن طريق حقوق الإنسان، لن تكون متعارضة على الإطلاق مع الأفكار اللاهوتية والكلامية. حق السيادة يجب أن يكون له معنى حقوقي، ما هو معنى (الحق) في فلسفة الحقوق؟ الحق هو مفرد الحقوق، والحقوق عبارة عن مجموعة من القيم القانونية التي يتحقق بها نظام الحياة الاجتماعية للإنسان. وهكذا فالحقوق موضوع إنساني يكتسب معناه ويتحقّق في عالم الإنسان. وفي سياق الحياة الاجتماعية للإنسان يكون لكل واحد من أفراد المجتمع حقوقه، ويكتسب بعض الأفراد حق السيادة فيمسكون بزمام السلطة التشريعية مثلاً، أو التنفيذية، أو القضائية. الحقوق التي تتكوّن على أرضية الحياة الاجتماعية، لها ثلاثة أسس ومقدمات: 1ـ صاحب الحق وهو كل فرد من أفراد المجتمع 2 ـ مخاطب الحق. فمثلاً حينما نتحدث عن حق التعبير عن الرأي فإن أصحاب هذا الحق هم مواطنو المجتمع ومخاطبه في الدرجة الأولى هي السلطة أي أجهزة الحكومة، ومعنى الخطاب في هذه الحالة هو أن السلطة لا يجب أن تتعدى على



هذا الحق. 3 ـ موضوع الحق وهو مثلاً حرية التعبير عن الرأي. هذه هي أسس ومقدمات مفهوم الحقوق. وكل هذه تكتسب معناها بوجود ضمانة تنفيذية.

يبدو أن (الحق) بالمفهوم الذي عرضناه، ولأنه موضوع إنساني لايكتسب معناه إلا في عالم الإنسان وبخصوص الإنسان وبوجود ضمانة تنفيذية، لا يمكن أن يكون له معنى ومصداق بخصوص الله، لذلك لن يصح القول إن لله حق السيادة بالمعنى الحقوقي في المجتمع الفلاني. فالله غير حاضر كحاكم في المجتمع لكي يضمن عملياً وتنفيذياً حق سيادته، كما لا يمكن تصوّر سيادة وحاكمية حقوقية لله في عالم ما وراء الطبيعة، واعتبار البشر في هذا العالم ضامنين تنفيذيين لذلك الحق. إن تصورات وتصديقات من هذا القبيل زاخرة بالتناقضات. يمكن أن نقول لنائب في مجلس تشريعي أو رئيس للجمهورية إن له حق السيادة والحاكمية من قبل الناس. كما يمكن القول عن أفراد المجتمع أن لهم حق السيادة على أنفسهم بالأصالة، ذلك أنهم جميعاً موجودون في المجتمع ويمكن تصور الضمانة التنفيذية بشأنهم. بيد أن مثل هذا التعبير لا يصدق على الله. وليس في القرآن الكريم عبارة تدل على (حق سيادة) الله بمعناه الحقوقي[1]. وحينما يكون تصور السيادة الحقوقية لله ممتنعاً كيف يمكن أساساً رصد آيات قرآنية تدل على هذا المعنى؟

استخدمت مفردة (الحق) في القرآن الكريم بمعنيين. في حالات كثيرة استخدمت كلمة الحق مقابل الباطل وأريد بها معنىً أنطولوجياً، فقيل مثلاً حول القرآن الكريم الذاريات: (إنه لحق مثل ما أنكم تنطقون). وفي عدة مواضع استخدمت كلمة الحق بمعنى الجدير والحري، فجاء مثلاً (وما قدروا الله حق قدره) أو (اتقوا الله حق تقاته) و(وجاهدوا في الله حق جهاده). المراد في هذه الآيات تلك الدرجة من التقدير والتقوى والجهاد والحرية اللائقة بالله والناتجة مباشرة من مفهوم الله. إذا كان الله (الذات الجامعة لجميع صفات الكمال)، فحينما نحلّل هذا المفهوم سنجد أن عنصره المحوري هو (الكمال) والذي يستتبع عناصر مفهومية أخرى مثل جدارة (التقدير) وجدارة (اجتناب إساءة الأدب معه)، أي اتقائه (التقوى) وجدارة السعي لحفظ حرمته (الجهاد في سبيله). مراد الآيات أعلاه إن البشر بسبب ضعفهم وعجزهم الإنساني لا يستطيعون النهوض بهذه الواجبات كما هو جدير بالله، فيبقون قاصرين دائماً ومدينين أمام الله،

(1) انظر نقد نظرية محمد حسين الطباطبائي حول هذا الموضوع في كتاب (نقد القراءة الرسمية للدين) لكاتب السطور، ط2، ص 253 من الأصل الفارسي.



ولن يؤدوا أبداً (الحق الإلهي) لله على أتم وأكمل وجه. وقد أمروا أن يسعوا للاقتراب ما أمكن من تلك المرتبة الجديرة بالله.

الحق بالمعنى المقابل للباطل، وكذلك بمعنى(الحق الإلهي) بحسب التحليل الذي عرضناه لهما، ليست له أدنى صلة بنظرية السيادة الحقوقية لله. حقوق الله على الإنسان الواردة في النصوص الدينية تنتمي للمعنى الثاني من الحق. ويمكن تحت هذا العنوان تسجيل الكثير من الحقوق لله على الإنسان ترتبط كلها بالتحليل المفاهيمي لـ (الله). وما من تحليل مفهومي لـ(الله) يبلغ بنا حق سيادة الله بمعناها الحقوقي. وردت في القرآن الكريم عبارات مثل (إن الحكم إلا لله) أو (ومن لم يحكم بما أنزل الله)، أو قيل مثلاً إن حكم الله موجود في التوراة والقرآن، أو إن الله أحكم الحاكمين أو إنه أعطى الحكم للأنبياء. هنا المقصود من (الحكم) إما الفصل الإلهي النهائي والمطلق في تمييز الحق من الباطل، وهو ما لايمكن للبشر بسبب حالات ضعفهم الإنساني، أو المراد منه (الأوامر والنواهي الالهية)، وهو ما يدل عليه بوضوح سياق الآيات وما قبلها وبعدها. أو المقصود إعطاء نعمة الحكم على نحو تكويني (بحسب أسباب ومقتضيات تاريخية واجتماعية) لبعض الأنبياء على غرار المنح التكويني لسائر النعم للبشر العاديين. في كل هذه الحالات لا نلاحظ كلاماً عن (حق السيادة الحقوقية) لله. وكما ذكرت سابقاً فإن من المتعذر تصور مثل هذا الحق لله. والذين ينتزعون من هذه الآيات (سيادة حقوقية) ثم يبحثون لها عن نائب على الأرض، يفسرون هذه الآيات تفسيراً خاطئاً.

12 ـ لا شك أن نصوص الأديان الإبراهيمية تتضمّن مجموعة من (الأوامر والنواهي) تنسب إلى الله، وتسمى هذه الأوامر والنواهي في النصوص المذكورة أحياناً (حكم الله). تتوزّع هذه الأوامر والنواهي إلى درجة أولى ودرجة ثانية، أو (ذاتية) و(عرضية). في الأوامر والنواهي الذاتية أو من الدرجة الأولى خطابات تتعلّق بكيفية توجيه وبرمجة البشر في تدبيرهم لشؤون حياتهم الاجتماعية، وهذا ما يعني بالطبع أنها أوامر ونواهٍ دائمية. هل تلغي هذه الأوامر والنواهي الإلهية حق السيادة الحقوقية للبشر في التوجيه والبرمجة لحياتهم الاجتماعية ـ السياسية المتبلورة في مبدأ رئيسي وأساسي هو مبدأ (الحرية)؟

الواقع أن هذه الخطابات رغم مضامينها الدينية، لكنها أولاً نفس الأصول الأخلاقية التي احترمها الناس غالباً على مر التاريخ سواء كانوا متدينين أم غيرمتدينين. وثانياً نمط علاقتها بتوجيه وبرمجة البشر لحياتهم السياسية ـ الاجتماعية هو من سنخ ارتباط المعايير



الأخلاقية غير الدينية بهذه البرمجة والتوجيه. ومثال ذلك مبدأ الالتزام بالعدالة الأخلاقي ـ الفلسفي (في حال وجود مثل هذا المبدأ) رغم أنه يقيّد الحقوق المتعلقة بحريات الأفراد، إلا أنه لا يلغيها ولا يتعارض معها منطقياً. وحين يأمر الله بالعدالة فمع أن هذا الأمر موجّه للإنسان بمضمون ديني يقيد حقوقه في الحرية، ولكن بالنظر لشخصانية الإنسان عند الله فإنه لا يلغي تلك الحقوق على الإطلاق.

بعبارة ثانية، كما أن الالتزام بمبدأ (العدالة) من منطلق غير ديني، لا يلغي مبدأ سيادة البشر على تدبير حياتهم، ولا مبدأ الحرمة والكرامة الذاتية لكل إنسان بوصفه فرداً حراً ومسؤولاً، ولا مواد حقوق الإنسان التي تضمن هذا المبدأ حقوقياً، بل إنه بحسب آراء **بعض الفلاسفة في مضمار العدالة، يؤسس لهذه الحقوق، فإن الالتزام بمبدأ العدالة من** منطلقات دينية ومن باب الامتثال لأوامر الله لا يلغي كذلك تلك المبادئ والحقوق.

بخصوص كيفية تنظيم العلاقات الإنسانية والالتزام بالحقوق الاجتماعية والسياسية وحقوق المواطنة (حقوق الإنسان لعام 1948)، يبدو أن في الإمكان الالتزام بالأوامر والنواهي الإلهية وبحقوق الإنسان في الوقت نفسه. الاوامر والنواهي الإلهية في باب العدالة وكافة المبادئ الأخلاقية الأخرى، ليس لها حقيقة سوى التأييد الديني لتلك الأصول الأخلاقية القائمة بين البشر. في نصوص الأديان الابراهيمية لا يؤسس الله لـ(أصول وأسس أخلاقية) إنما يصدّق ويؤيد الأصول والأسس الأخلاقية الموجودة بين البشر، ويجعلها (مطلقة) لينقذها من مهلكة (النسبية الأخلاقية الباطلة). ولهذا لا تتعارض الأوامر والنواهي الإلهية مع حقوق الإنسان. يلوح أن مساعي طائفة من المجددين الاسلاميين لتأسيس مبدأ كلامي ـ فقهي يفيد أن (الحكم لله) ويكون الركيزة لكافة المواد الاخرى في دساتير البلدان الاسلامية، لا أساس له في إطار المعنى الحقوقي للسيادة والحكم، ولا تتسنى المنافحة عنه علمياً، ويبقى الطريق مفتوحاً لجعل حقوق الإنسان أساساً لدساتير البلدان الإسلامية.



الفصل العاشر

الفتاوى الدينية وغياب الاقتناع العقلاني[1]

(1) صحيفة حيات نو، 16 و20 تشرين الثاني (أكتوبر) 2000.




مكتبة
الفكر الجديد

○ **ما يعرف بالحركة الإصلاحية تحوم حول خطاب واسع. فثمة لهذا الخطاب وجه يضرب بجذوره في الرؤية الكلامية والفقهية أو في الرؤية الدينية بشكل عام. كيف تقوم امتزاج وارتباط الإصلاحات على الصعيد الفقهي والديني بالاصلاحات الاجتماعية والسياسية؟**

□ ترابط الإصلاحات الدينية بالإصلاحات الاجتماعية والسياسية ظاهرة لها سوابقها في أديان ومجتمعات أخرى، فهي إذاً لا تخص بلدنا دون غيره. تارة، تغدو الإصلاحات في ميادين الدين مقدمة للإصلاحات في حقول السياسة والمجتمع، وأحياناً يحصل العكس، أي تؤدي الإصلاحات الاجتماعية والسياسية إلى إصلاحات في المجال الديني. وطبعاً لايمكن أبداً أن نعزو الإصلاحات في حيز الدين أو في مضمار السياسة والمجتمع إلى سبب واحد. فلهذه التحولات أسباب متعددة دائماً، ولكن يمكن رصد سبب أكثر أهمية وتأثيراً من الأسباب الأخرى... هذا السبب الأهم قد يكون أحياناً ذا طابع ديني وقد يكون في أحيان أخرى ذا طبيعة سياسية واجتماعية بمعنى أن الواقع السياسي والاجتماعي قد يفرض أحياناً تغييرات في مجال الدين.

ومن أجل كشف النقاب أكثر عن المسألة سأستعين بمثال الإصلاحات في الدين المسيحي أي البروتستانتية. إنها إصلاحات وقعت في الحيز الديني أولاً. أثار لوثر اعتراضات على الآراء الكلامية للكنيسة في حينها وعلى البنية الدينية القائمة وقتذاك. بيد أن تطور الإصلاحات التي رنا إليها لوثر وغيره من المصلحين البروتستانت أدى إلى تحوّلات في الميادين الاجتماعية والسياسية أيضاً، حتى إن الواقع الثقافي الحديث والواقع السياسي والاجتماعي وحتى الصناعي والاقتصادي الحديث الذي نلحظه اليوم في العالم الغربي هو إلى حد كبير وليد هذا الإصلاح الذي حدث في دائرة الديانة



المسيحية، رغم معاضدة الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لهذه الحركة الإصلاحية.

○ البروتستانتية أو الإصلاح اللوثري كان رد فعل إزاء نمط من القراءة الدينية تبنّتها الكنيسة الكاثوليكية أو لنقل الجزم الكاثوليكي. وقد وقع رد الفعل هذا حينما تبيّن عطل القراءة المدرسية للمسيحية...

□ لا شك أن الإصلاحات الدينية تستدعي منهجاً معيناً لقراءة النصوص الدينية، كما أن الإصلاحات السياسية والاجتماعية تستلزم فلسفة اجتماعية وسياسية. ورغم أن المصلح ذاته قد لا يتحدّث عن منهجه ولا يعرضه على شكل (نظرية) أو لا يدّونه بنحو صريح، غير أن الآخرين يستطيعون ان يدركوا لاحقاً ما هو المنهج الذي اتبعه هذا المصلح.

ليس في مقدور أحد التحدث عن الإصلاحات في حيز الدين من دون أن يوضح من أيّ المنطلقات وكيف وبأي معنى يريد ممارسة هذا الإصلاح الديني. وإيضاح هذا الأمر ممكن حينما يحدّد المصلح قراءته للنصوص الدينية، ويجلي أبعاد تفوق هذه القراءة على القراءات الأخرى. كما الحال بالنسبة للمصلح الاجتماعي والسياسي الذي يتحتم عليه أن يستدل لصالح تفضيله لفلسفته الاجتماعية والسياسية على سائر الفلسفات الاجتماعية والسياسية، وكيف يمعنن تلك الفلسفة الاجتماعية والسياسية وتلك الإصلاحات السياسية والاجتماعية التي يتبناها. هذه نقطة على جانب كبير جدا من الأهمية.

والمؤسف في إطار مجتمعنا الذي ترتفع فيه النداءات بالإصلاح الديني وكذلك بالإصلاح السياسي والاجتماعي والاقتصادي، لم تطرح إلى الآن آراء أو نظريات مدوّنة حول القراءة الدينية للمصلحين الدينيين، أو الفلسفة الاجتماعية والسياسية التي تؤسّس للإصلاحات الاجتماعية والسياسية.

ثمة في مجتمعنا اليوم على سبيل المثال مسألة دينية تجري بشأنها الكثير من النقاشات، وهي هل يجب أن ندخل تغييرات على القوانين الجزائية الاسلامية أو لا؟ وهل تلزمنا بعض الإصلاحات في هذا المجال أو لا؟

ثمة على هذا الصعيد ثلاث نظريات رئيسية واضحة المعالم. النظرية الأولى، هي التي ترى أن تطبيق الحدود الواردة في الفقه الإسلامي يختص بزمن الرسول الأكرم أو الإمام



المعصوم. وحينما لا يتولى الرسول أو الإمام المعصوم زمام السلطة ينبغي عدم تطبيق الحدود الإسلامية. لأن تطبيق الحدود هو تنفيذ للجزاء باسم الله، وتنفيذ العقوبات باسم الله لايجوز إلا إذا كان الرسول أو الإمام المعصوم موجوداً فيتم ذلك على يديه. إن هذه الحدود ليست من سنخ العقوبات الموجودة في كل المجتمعات يطبقها الناس بأنفسهم وينظرون إليها بوصفها قوانين جزائية ويطبقونها انطلاقاً من المصلحة البشرية. إنها حدود تطبق باسم الله، وهي في الواقع احقاق لحق الله، وحق الله لا يحقه إلاّ الرسول أو الإمام المعصوم. لذلك أفتى فريق من الفقهاء بناء على هذه النظرية بانتفاء حتى الحديث عن تطبيق هذه الحدود في عصر الغيبة، أي العصر الراهن.

○ **وقد شهدت المسيحية ما يشبه هذا الرأي.**

□ من الاعتراضات التي سجّلها لوثر على الكنيسة في حينه أنه لايحق لكم هبة العقوبات الدينية الأخروية باسم الله مقابل استلام مبالغ مالية. ويجب عليكم عدم التدخل في العلاقة بين الإنسان وربه، فلاتستطيعون الزعم بأنكم تحقّون حق الله. نعم، كان لهذه الحالة سابقتها في المسيحية أيضاً.

النظرية الثانية هي أن حق تطبيق الحدود يمنح من بعد الأئمة المعصومين للمجتهد الجامع للشرائط. وهذا ما عرف في مجتمعنا بولاية الفقيه، ومن حق المجتهد الجامع للشرائط إقامة هذه الحدود باسم الله. والواقع أن إحقاق حق الله من جملة صلاحيات المجتهد الجامع للشرائط حينما يستلم زمام السلطة. هذه أيضاً نظرية مطروحة.

أما النظرية الثالثة، فهي أن هذه الحدود وتطبيقها وغير ذلك من القوانين الجزائية الدينية ليست من باب إحقاق حق الله وتطبيق العقوبات باسم الله. فهذا ما لم يحدث حتى في زمن الرسول الأكرم والأئمة المعصومين. معظم هذه القرارات الجزائية الواردة في الكتاب والسنة والتي تسمى حدوداً كانت موجودة قبل الإسلام نظير قطع يد السارق الذي كان أسلوباً متبعاً من جانب العرب قبل الإسلام. وهناك عقوبات على العلاقات الجنسية غير الشرعية كانت موجودة أيضاً بين العرب قبل الإسلام. فالرسول (ص) لم يكن يقصد خلال عهد بعثته تطبيق العقوبات باسم الله، إنما كانت هذه مقررات يعمل بها، إما بهدف مواجهة بعض الجرائم والمخالفات، أو بقصد الفصل في النزاعات التي تنشب بين القبائل العربية. لذلك لم يتصرف الرسول فيها كثيراً، إنما كانت تصرفاته وتغييراته فيها قليلة جداً وبهدف جعلها أكثر أخلاقية وإنسانية، وقد كانت أمور المجتمع تسيّر بها،



فأيّد الرسول هويتها العرفية، وإذا قيل للناس إن الله يريد منكم تطبيقها فلأن الله كان يريد طبعاً أن يسود النظام والتوازن مجتمع المسلمين. هذه أيضاً نظرية أخرى، تقتضي طبعاً دراسة كافة الدساتير والأحكام الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الإسلامية داخل إطارها التاريخي وفي ضوء الأهداف المنشودة منها، ولا يمكن النظر إليها على إطلاقها وسحبها على كافة الأزمنة. ومن المعروف أنني أتبنى النظرية الثالثة وقد سقت الأدلة لصالحها في بعض كتاباتي.

هذه ثلاث نظريات تطرح على بساط البحث. والذي يريد اجتراح إصلاحات في باب النظام الجزائي والقوانين الجزائية في الإسلام، أو التحدث عن مثل هذه الإصلاحات ينبغي عليه تقديم الأدلة على أية واحدة من هذه النظريات الثلاث التي يختارها.

عرض الأدلة ميسور حينما يحدد الإنسان منهج قراءته للنصوص الدينية، ويوضح البحوث الفلسفية والكلامية لهذه المسألة في محلها، وعندها يحين الدور لما يريد أن يفعله في هذه المجالات.

النقص الذي نلاحظه على مجتمعنا هو أنه لا يتوفر للأسف على أعمال جادة في هذا المجال. هناك بحوث مختصرة حول كيفية ومناهج قراءة النصوص ومنها النصوص الدينية طرحت في أوساط المجتمع، لكننا لا نزال في بداية الطريق ولم تنضج عندنا هذه الدراسات بعد. ولم يتعرف سوى أهل الدراسة والاختصاص إلى حد ما على أصل المسألة. ولا تزال هذه البحوث غريبة على مجتمعنا رغم انها طرحت فيه مؤخراً ضمن حدود ضيقة.

الموضوعة الأخرى هي أن الحديث عن إصلاحات دينية وفي كثير من الأحيان غير متاح من دون تواصل مع النظريات العلمية والاجتماعية والسياسية. أي إن المصلحين الاجتماعيين والسياسيين ليسوا وحدهم من يحتاج إلى نظريات علمية في فلسفة الاجتماع والسياسة حتى يتأهلوا للحديث عن إصلاحات اجتماعية وسياسية، إنما في نطاق ديانة كالديانة الإسلامية ممتزجة بنحو كبير بالقضايا الاجتماعية والسياسية، إذا أراد شخص التحدث عن إصلاحات في الميادين الدينية الاجتماعية، وطرح منهج لقراءة النصوص الدينية، فلن يكون هذا متاحاً إلاّ بعد التوصل إلى نظرية علمية اجتماعية سياسية.

غير أننا نلاحظ اليوم للأسف مثل هذا النقص بكل وضوح، حيث لا تعتمد في المجالات الفقهية ـ الدينية سوى الأطر المرجعية ولايكترث للبحوث العقلانية



التمهيدية، ناهيك عن منهج لقراءة النصوص الدينية. إنهم يفتون فقط ويحدّدون الواجبات ويطالبون الناس بالاتباع. وهذا أسلوب لم يعد مجدياً.

في العالم المعاصر، إذا لم تكن الرسائل والطروحات الدينية على مستوى جيد من الإقناع والاقتناع العقلاني، فلن يصغى إليها بشكل جيد. ولا أقصدأن الإقناع والاقتناع العقلاني يورث الإيمان، فالإيمان يستمد قوته من نواح أخرى. ولكن محتوى الإيمان إذا واجه إشكاليات واعتراضات عقلانية فإنها ستزعزع الإيمان في النفوس. لذا ينبغي أن يصان الإيمان قدر الإمكان من المعارضات العقلية. في مجتمعنا قلما تولى أهمية لما اطلقنا عليه اسم الاقناع والإقتناع العقلاني، وإنما يُكتفى بإطلاق الفتاوى. والحال أن هذا لا يكفي. **والبعض يستخدم أسلوب الإفتاء هذا بخصوص مسائل هي اليوم من اكثر** المسائل العقلانية إثارة للجدل والنقاش. وأقصد بها المسائل السياسية والاجتماعية. ولعل مديات النزعة العقلانية اليوم لا تتسع في مجال من المجالات الثقافية كما هو الحال بالنسبة لاتساعها في المجالين السياسي والاجتماعي. وهذه هي الحال بالنسبة لمجتمعنا أيضاً. فمجتمعنا ليس مغلقاً لم يدخل العقلانية فيه إلى هذه الدوائر. بل إن قطاعات واسعة من الجيل الصاعد في البلاد تطالب اليوم بنظريات في هذه الصعد، وتلقي حلول مقنعة ومتسقة مع نزعاتهم العقلانية. والمؤسف أن البعض لا يعير أي اهتمام لهذه الحقيقة فيكتفي بالإفتاء في هذه الميادين ويحدد الواجبات، ويلجأ إلى العنف إذا اقتضت الضرورة.

❍ هل انقضى إلى غيرعودة زمن الاعتماد على الأطر المرجعية؟

□ لا أقول يجب أن لا تكون هناك أطر مرجعية دينية. الأطر المرجعية الدينية موجودة في كل المجتمعات، بيد أن مستوى توفيقها خلال العصر الحاضر في إقناع المجتمع بنظرياتها رهن بمقدرتها على دحض الإشكالات العقلانية الواردة ضد هذه النظريات، وأيضاً بدرجة قدرتها على توفير الأرضية العقلانية لتحقيق نظرياتها، أو لنقل إن توفيقها اليوم منوط بدرجة تمكّنها من التحدث بلغة معقولة.

❍ ألا يؤدي هذا إلى ضرب من فرز الأمور العرفية والعقلائية عن الدين، كما حدث في العالم الغربي؟

□ في العالم المسيحي اليوم، إذا أبدى البابا مثلاً رأيه في قضية سياسية أو اجتماعية، فعليه أن يستطيع الدفاع عنها عقلانياً أو عقلائياً على الأقل. إن الوضع هناك على الضد



تماماً مما يتصور هنا بخصوص فصل الدين عن السياسة غربياً، وأن معناه عدم تدخّل المرجعيات الدينية الغربية في القضايا السياسية والاجتماعية. الذي حصل هناك هو انفصال مؤسسة الدين عن مؤسسة الدولة، فأضحت الكنيسة مؤسسة مستقلة في مقابل الدولة، والدولة مؤسسة مستقلة في مقابل الكنيسة ولم يحدث أبداً أن تحجم الكنيسة عن اتخاذ مواقف تتعلّق بالواقع السياسي والاجتماعي في المجتمعات الغربية حينما تشعر أن هذا الواقع يتعارض مع رسالة المسيحية. حينما يلاحظون تعارضاً مع قيم المسيحية فإنهم يتخذون موقفاً، ولكن حينما تتخذ الكنيسة هذه المواقف يسألونها ما هي الركائز الفلسفية والكلامية والعلمية، وبالتالي ما هو منهج التفكير الذي أوصلك إلى القول بأن هذا الواقع الاجتماعي أو السياسي يتعارض مع المسيحية؟

كيف فهمت المسيحية، وكيف فهمت رسالتها، وبأي المناهج حصل لديك هذا الفهم، وما هي المناهج التي استوعبت بها الواقع السياسي والاجتماعي، ثم كيف توصلت إلى هذه النتيجة القائلة إن هذا الواقع السياسي والاجتماعي غير منسجم مع القيم المسيحية؟ لا يقبل من الكنيسة اليوم مجرد أن تقول (إنني أرى أن هذه المسألة لا تنسجم مع قيم المسيحية، ويجب أن لا يناقشني أحد، ولا أن ينقد كلامي، ولا يتوقع أن يكون كلامي معقولاً). هذه حالة غير مقبولة. ينبغي التنبه إلى أن الواقع اليوم في كل أنحاء العالم المتحضّر هو على هذه الشاكلة، ولا يمكن لبلدنا أن يكون استثناء. النقص الخطير في مجتمعنا هو أن من يرومون إبداء آراء دينية في المسائل السياسية والاجتماعية لا يأبهون للمناهج الاستدلالية ولا يعيرون أهمية للمباني الفلسفية والاجتماعية والسياسية ولا يعملون على إقناع مخاطبيهم عقلانياً، إنما يصدرون الفتاوى من منطلقات فقهية وحسب، ويتوقعون ان يتقبل الجميع فتاواهم، غير أن زمن مثل هذه التوقعات قد مضى، وعالم المؤمنين اليوم عالم يجب أن لا تتعارض فيه العقلانية مع الإيمان.

○ وهذا في الحقيقة لون من تغير الرؤية في مفهوم ومفردة الإيمان. تروى عن القديس المسيحي ترتوليان عبارة (إنني أؤمن لأن الإيمان غير عقلاني) أما اليوم فلا يمكن للإيمان أن يواصل حياته إلى جانب المعارضات العقلانية.

□ لم يقل ترتوليان إنني أؤمن لأن العقل يعارض الإيمان، كان يقول إنني أختار الإيمان لأنه فوق العقل. الذي أقوله هو أن محتوى الإيمان يجب أن لا يتعارض مع المعقولات. إن العالم اليوم يختلف عما كان عليه في الماضي. الجماهير والأكثرية من الناس كانت



في الماضي خاضعة بشدة لتأثير المرجعيات، ولم يكن من الضروري إقناعهم عقلانياً، ذلك أن مستوى العقلانية عند غالبية الناس كان عادياً للغاية، وقد ارتفع هذا المستوى اليوم وصار معظم الناس من أهل النقاش والأسئلة والنقد والاستقلال الفكري. الإنسان اليوم يريد فحص المسائل بأجهزته العقلية وينظر بدقة لاعتراضات هذه الأجهزة على الآراء المطروحة بتأثير من المرجعيات. قال لي أحد القساوسة المخضرمين إننا اليوم نواجه جماعة يريدون أن يجدوا الله بأنفسهم، ولا يأتون الينا لنقول لهم كيف يجدون الله. قد يطلبون منا بعض التوجيهات ولكن بالتالي يريدون ان يسعوا بأنفسهم ليجدوا الله. لا أريد القول إن الإيمان الديني هو حصيلة التعقل، لكنني أريد القول إن الإيمان الديني لا يمكنه أن يكون خالياً من العقلانية تماماً. على كل حال، هذا نقص وخلل كبير أن يتصور علماء ديننا مخاطبيهم كما كانوا قبل مئات السنين.

○ لقد نقدت القراءة التقليدية للدين، وأحللت محلها المنهج القائم على الرؤية المنطقية والعقلانية ليكون منهجاً مقبولاً في الخطاب الإصلاحي، ولكن هل بذل مستنيرونا الدينيون جهوداً تذكر لتكريس هذا المنهج وإحلاله؟ يبدو أن المنهج التقليدي لا يزال مقبولاً في مجتمعنا. ثم إننا قد يعوزنا الانسجام والإجماع بخصوص قبول منهج واحد للخطاب الإصلاحي بل ربما عد البعض الخطاب الإصلاحي متعالياً على المناهج أي إنه يسمح لكل منهج بالظهور بعيداً عن الارتباط بالسلطة.

□ لا أوافق أن معظم الناس يتقبّلون اليوم القراءة التقليدية الخالية من الإقناع العقلاني. وقعت خلال العقود الاخيرة حادثتان في إيران: إحداهما انتصار الثورة الإسلامية والأخرى الحرب والدفاع. ولم تكن برأيي مثل هذه الحالة في أي من هاتين الحادثتين، فقد شاركت الجماهير لأنها كانت ترى إلى جانب تلك المرجعيات الدينية قراءة معقولة للدين. وإذا كان الناس يساهمون ويتبعون فلأن المرجعيات الدينية كانت تطلق باسم الدين كلاماً معقولاً ومفهوماً وواضح الأهمية والضرورة لحياة الناس الاجتماعية. كان يقال باسم الدين إن ثمة في البلد ظلماً يجب زواله. وقيل باسم الدين إن في البلد فقراً يجب القضاء عليه. وقيل باسم الدين إن الحرية غائبة عن البلاد ويجب أن تتوفّر. وقيل باسم الدين إن استقلال البلد يتعرّض للخطر ولا بد من صيانة الاستقلال. وقيل باسم الدين لا نريد الحكم الملكي بل نريد حكماً جمهورياً. هذه الأسئلة رسائل دينية تحظى بالعقلانية، وقد تجلّت في الشعارات الثلاثة الرئيسة للثورة: استقلال، حرية، جمهورية



إسلامية. لقد أدرك الناس ان الأطروحة المعروضة عليهم هي أن رسالة الدين تحتم عليهم السعي لنيل الاستقلال والحرية والجمهورية الإسلامية، فتقبّلوها وبذلوا هذه المساعي. من الخطأ التصوّر أن الجماهير خلال أحداث الثورة الإسلامية سارت وراء المرجعيات بصورة تعبدية. لم يكن الأمر كذلك إطلاقاً. كانت ثمة عقلانية إلى جانب الأطر المرجعية الدينية، ولولا ذلك لما وقعت كل هذه الأحداث، ولما انتصرت الثورة. لنعد إلى الوراء قليلاً، إننا لا نجد بين الشيعة ما كان صادقاً على الكنيسة في القرون الوسطى، أي التأثير الخالص للمرجعيات الدينية في الشؤون الاجتماعية والسياسية. ففي زمن تحريم التنباك حينما أصدر أحد علماء الدين حكم تحريم التنباك، فرغم أنه كان حكماً دينياً إلا أنه لم يعدم الإقناع العقلاني، فكان الناس يفهمون أن بلادهم يجب أن لا تتحول إلى مستعمرة، وكانت فحوى الرسالة: من أجل أن لا تخضع بلادكم لقوة أجنبية يحرم من اليوم فصاعداً استعمال التنباك. كان هذا ضربا من استخدام المرجعية الدينية لأجل هدف عقلائي. إذا تابعنا محطات تاريخية مختلفة لوجدنا أن المرجعيات الدينية أصدرت أحكاماً دينية معينة فاتّبعهم الناس وكانت هذه الأحكام الدينية تخص أموراً من الواضح بالنسبة لعدد من الناس على الأقل ما هي فوائد الاهتمام والعمل بها.

وهنا نعود إلى قضية كلامية مهمة وهي أن الأحكام الدينية في الثقافة الأخلاقية والقيمية الشيعية كانت منذ البداية سنداً للأحكام الأخلاقية العقلية، وهذا ما كان يقوله المعتزلة. ذهب المعتزلة ومتكلمو الشيعة إلى أن القضايا القيمية هي في الأصل عقلانية رغم أن أدلتهم لصالح الحسن والقبح العقليين لم تكن كافية، بيد أن الفكرة التي سادت أذهانهم هي أن المسائل القيمية والأخلاقية وما يجب وما لا يجب هي في أصلها مسائل عقلانية أو عقلائية، والأوامر والنواهي الدينية هي الدعامة الدينية لهذه الأمور العقلانية أو العقلائية. القيم هي قيم الإنسان نفسها وما الدين إلا معاضد لها. الأخلاق والقيم كان لها في الفكر الشيعي مثل هذه المكانة والموقع. والفتاوى أم الأحكام التي كانت تصدر من قبل المراجع في المسائل السياسية والاجتماعية هي في الحقيقة تعضيد ديني للمعطيات العقلية. وفي الدفاع عن البلد بعد اعتداء الحكومة العراقية على إيران، رغم أن هذا الدفاع اكتسب صبغة دينية بصدور رسائل ونداءات دينية لصالحه، بيد أنه كان معلوماً لدى غالبية الناس أن هذا الدفاع هو لأجل حفظ استقلال البلاد وحرمة وشرف الشعب الإيراني، لذلك نراهم قد استجابوا لتلك النداءات الدينية.



○ الذي أعتقده أن البنى التحتية الفكرية ـ الثقافية لمجتمعنا تقليدية تماماً. فمثلاً نلاحظ أن قطاعات واسعة من شعبنا سواء كانت متعلمة أو غير متعلمة، في داخل البلاد أو في خارجها، هناك نوع من النزوع لزيارة الاماكن المقدسة، فالناس تعرض مطالبها في تلك الأماكن ويتوقّعون تلبيتها عبر أداء بعض المناسك. لذا يجب أن نعتقد أن شعبنا لا يزال غير متكيّف بشكل عميق مع هذه القراءة الجديدة، ويفضل تلك القراءة.

□ هاتان مسألتان مختلفتان. ثمة مسألة تقول هل دخل شعبنا الحداثة كما هي في الغرب؟ واضح أن الحداثة كما توجد في الغرب غير موجودة في بلادنا اليوم. بيد أن المسألة الثانية تقول: هل ينشد شعبنا الحرية في حياته السياسية والاجتماعية أولا؟ هل يريدون المشاركة في الانتخابات أو لا؟ هل يرومون حقوقاً متساوية وفرصاً اجتماعية متكافئة أو لا؟ هل ينشدون العدالة الاجتماعية أو لا؟ إن كانوا يريدون كل هذا (وهم يريدون بالطبع) فالسبب هو أن هذه المجالات تمت عقلنتها إلى حد كبير. إن حديثي يتعلّق بهذه المجالات: بخصوص ضرورة أن تكون الإدارة الاجتماعية عقلانية، وضرورة توفّر الحرية والمشاركة الجماهيرية، واذا عرض برنامج أو نظرية سياسية على الشعب فإنه سيفكر فيها وفي عواقبها السياسية، في مثل هذه المجالات لا يكتفي مجتمعنا بالأطر المرجعية، بل يطالب بالإقناع والاقتناع العقلانيين. لقد أضحى الناس في هذه المجالات تجريبيين، يريدون أن يعرفوا حقاً ما الدور الذي تلعبه هذه البرامج في حياتهم. فهم من أهل الأسئلة والاستفسار والنقاش، ولهذا يسيرون في كثير من الأحيان باتجاه غير الاتجاه الذي تشير إليه الأطر المرجعية الدينية. إذاً الحيّز الذي أقصده هو حيّز الواقع السياسي والاجتماعي والمشاركة في الانتخابات وتقييم البرامج والخطط ومساءلة المسؤولين والإيمان بحقوق الإنسان الأساسية وتساوي الفرص وما إلى ذلك، وليس طلب الحاجات في الأماكن المقدسة وما شابهه.

في ثقافتنا الماضية لم تعد الشؤون المتعلقة بإدارة الحياة والواقع السياسي والاجتماعي شؤوناً متعالية على المعطيات العقلائية. إذا كان علم الفقه قد تدخّل في هذه المسائل وفي قضايا الحكم والقوانين الجزائية والعائلة وما إلى ذلك، فقد اعتبرها أموراً عقلائية ولم يسلخها عن هويتها العقلائية. إن الطابع الديني للأحكام والمسائل الاجتماعية والسياسية في ماضينا التاريخي يختلف عنه بالنسبة لهذه المسائل في التاريخ الغربي. إذا كان البعض يتحدّث اليوم عن التجديد الفكري الديني، فهم لا يقصدون أن



ثقافتنا كانت في الماضي مقدّسة، أو أنها كانت ثقافة سياسية ـ اجتماعية متعالية على العقل والعقلانية والطابع الدنيوي، وإننا ندعو اليوم إلى العلمانية. لم تكن في تاريخنا هذه الأمور مقدّسة ليكون لدينا الآن علمانية في مقابلها. إن مشكلتنا اليوم ذات طبيعة مختلفة عن هذا. إن مشكلتنا اليوم هي ما ذكرناه وهي أن البعض يريد الاقتصار على الأطر المرجعية الدينية في تعاطيه مع القضايا السياسية والاجتماعية، فيترك العقلانية جانباً ولايبدي استعداداً للدفاع العقلاني عن نظرياته، أو لأن يوجّه أحد نقوداً لفتاواه، أو يجيب عن السؤال هل إن المجالات التي أفتى فيها هي مجالات تناسبها الفتاوى الدينية أو القرارات العلمية؟ هذا هو الخطأ الذي يقعون فيه. كل من يريد اليوم التحدّث من منطلقات دينية عن الواقع السياسي والاجتماعي عليه إيضاح نوع الصلة بين وعيه الديني والعقلانية والعلوم والفلسفات السياسية والاجتماعية المعاصرة. كل نظرية أو فتوى يصدرونها سواء كانت في حيز الدين ذاته أم في حيّز الإصلاحات الدينية أم في مضمار الإصلاحات السياسية والاجتماعية، ينبغي أن تتموضع داخل فضاء عقلاني شفاف بحيث لا تتعارض مع العقلانية المعاصرة. التحدث بهذه الطريقة يحتاج طبعاً إلى معارف ومعلومات جمة ومنهج عميق في التفكير، وينبغي ان يتم بصورة دقيقة ومدروسة تماماً، أي انه غير ميسور عبر الدراسة التقليدية للعلوم الدينية حصرياً.

○ ولكن يبدو أن العقل استخدم على طول التاريخ كأداة لمعرفة الأحكام الدينية، ولم تكن العقلانية النقدية مطروحة بنحو ملحوظ ومؤثر؟

□ الذي قصدته هو أن ماضينا شهد نقاشات وانتقادات حول القضايا السياسية والاجتماعية، ويجب أن يكون الحال كذلك أيضاً. أما أن يعترض الناس على سوء الأوضاع الاقتصادية وعلى الإثراء المتزايد لمجموعة من الناس والفقر المتفاقم لمجموعة أخرى، ألا يُعدّ دليلاً على العقلانية؟ وإن يقول الناس أن تجاربنا تدل على أننا يجب أن لا نمنح أصواتنا للمجموعة الفلانية، أو أننا نطالب بالمشاركة السياسية وبحرياتنا، فهذه ليست نوعاً من العقلانية؟ حينما تستطيع مجموعة من البشر طرح آرائها مقابل مجموعة أخرى، وتقديم أدلة على طروحاتها، عندها سنكون أمام ضرب من العقلانية أو العقلائية. نعم، في الغرب، وفي أسس الحياة الاجتماعية، لايسود العقل الذاتي المحور بشكل كامل. وإذا كنت قد تحدّثت عن العقلانية والعقلائية في الشؤون الاجتماعية والسياسية لتاريخكم، فقد كان ذلك بالمعاني التي ذكرتها.



○ الواقع أنك تستخدم مفهوم العقلانية بمعنى الاستدلالية[1] أو الإقناع؟

□ نعم، للعقل معانيه ومراحله. ليس ثمة عقل ذاتي المحور ومتكامل في كل مواطن الحياة الإنسانية. في ماضينا التاريخي كان هناك حوار ونقد سياسي يتناسب والمستوى العقلاني والعقلائي للناس آنذاك. كان الناس يناقشون هذه الموضوعات. فمثلاً كان هناك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إزاء الحكام. أمر الحكام بالمعروف ونهيهم عن المنكر هو أنهم حينما يلاحظون ظلماً من الحاكم الفلاني يعترضون عليه. ومثل هذه العقلانية يجب إحياؤها بما يتناسب وروح العصر الحالي. لقد تبدّل الواقع السياسي والاجتماعي اليوم، وظهرت التكنولوجيا وتضاعفت مسائل العلم، لذا ينبغي وبما يتلاءم وواقع العالم المعاصر أن لا ندع هذه النقاشات العقلانية وهذا العقل الجمعي يغيب عن الساحة.

○ يبدو أن هذه الاعتراضات والأسئلة التي كانت تطرح كانت مصادرها في الغالب من داخل الدين. أي إننا حين نأمر بالمعروف وننهى عن المنكر إنما نمارس ذلك بملاكات من داخل الدين. وحينما ننصح اليوم أئمة المسلمين فإنما نفعل ذلك تأسيساً بسيرة ومنهج الإمام الذي سبقه، وسنة من كان قبله من الأئمة. ومعنى ذلك أن العقلانية لم تكن يوماً ما من خارج الدين.

□ هذا التصنيف للأمور على أنها من خارج الدين أو من داخل الدين غير مجد في كثير من أحوال تاريخنا. استخدم هذا التقسيم (خارج الدين وداخل الدين) في المجتمعات الغربية حينما كان داخل الدين يعني الأمور الدينية المحضة وخارج الدين العقلانية المحضة. وحينما قالوا إننا نتحدّث عن مواقف خارج الدين أي إننا نتحدّث حديثاً عقلانياً صرفاً. وحينما يتحدّث الشخص من داخل الدين فمعنى ذلك أنه يعتمد تماماً على مرجعيات دينية. إن هذا التقسيم يواجه العديد من الإشكالات في كثير من المواطن من تاريخنا، ويخلق طرقاً مسدودة في التحليل ولا يتطابق مع الواقع التاريخي عندنا. في واقعنا التاريخي توجد الكثير من أمورنا داخل الدين تتمتع بالعقلانية والعقلائية. فمثلاً لم يكونوا يسألون المجتهدين والفقهاء عن معنى الظلم، أي إن الناس لم يكونوا ليسألوا علماء الدين عن معاني الظلم والعدل والسياسة والعقل وتدبير الملك، إنما يسمحون لأنفسهم بتفسير هذه المفردات بحسب معارفهم، وهذا ما قيل في موضعه

---

(1) Reasonable



من أن المجتهد لا يتدخل في الموضوعات، وهو قول حسن وجيد. قالوا إن المجتهد ليس من واجبه التدخل في الموضوعات، أي إن المجتهد لا يقول ما هو العدل، وما هو الظلم، إنما يقول العدل واجب والظلم حرام. فمن إذاً يحدد ما هو العدل وما هو الظلم؟ إنهم الناس انفسهم من يحدد ذلك.

وكذلك لم يحدد المجتهد أبداً ما هو الزواج وما هو الطلاق. فالزواج والطلاق أمور عقلائية وإنسانية. ولذلك لا تتكون العائلة في الإسلام كما هي في المسيحية عبر عمل غامض وقدسي. ففي الماضي إذا لم يعقد القس القران، لم يعتبر ذلك العقد شرعياً ولا تتشكل العائلة في المسيحية، ولا بد للزوجين أن يذهبا عند الزواج إلى الكنيسة، لأن الزواج أمر قدسي فوق العقلانية. لكن الزواج في الفقه الإسلامي أمر عرفي، والذي يقرأ صيغة العقد لا يفعل أكثر من إيجاد علاقة حقوقية وليس علاقة سماوية. لذلك قيل إنكم إذا كنتم تحسنون العقد لأنفسكم فافعلوا ذلك وأوجدوا هذه العلاقة. ليس من الضروري في الفقه الإسلامي أن يذهب الخطيبان إذا أرادا الزواج إلى عالم دين كي يزوجهما من بعضهما. وكذا الحال بالنسبة للحكومة، والبيعة، والشورى، وغير ذلك، فقد كانت كلها في الفقه الاسلامي مفاهيم عرفية ولا حقيقة شرعية لها، ولم يكن هناك من وجهة نظر فقهية والٍ أو حاكم شرع لا يمكن نقده. الاصلاحات الاجتماعية ـ السياسية التي تطرح في مجتمعنا تحتاج بدورها إلى فلسفة أجتماعية وسياسية. ومن دون تدوين مثل هذه الفلسفة لا يمكن التحدث عن اصلاحات. وتدوين مثل هذه الفلسفة متاح في ظل (العقلانية). ومن المهم جداً في تدوين هذه الفلسفة ملاحظة ما يمكن ان يمارسه تراثنا من دور، وما يمكن أن تمارسه الفلسفات المعاصرة من دور، هذه نقطة على جانب كبير من الأهمية ينبغي بحثها بجد من دون أية مواربة أو مجاملة. ونحن في الوقت الحاضر نفتقد للأسف إلى مثل هذه الفلسفة الاجتماعية ـ السياسية المدونة. في الأنظمة الداخلية لبعض التنظيمات السياسية يمكن رصد مواقف تشير إلى مرتكزات فلسفية ـ اجتماعية. ومن الضروري لهذه التنظيمات أن تدوّن وتُعلن هذه الفلسفة، لأن الفراغ النظري في الإصلاحات الاجتماعية ـ السياسية ـ الدينية المطروحة راهناً مما يمكن لمسه ومعاينته بكل وضوح.



الفصل الحادي عشر

السياسة والتعبّد




مكتبة
الفكر الجديد

أولاً: (التعبّد) هو أن يرجع المتدين إلى (مرجعية دينية) ويطلب منها (الهداية). إنه يريد منها أن تخبره بـ(حقيقة)، وتحدّد له (واجباً). الشخص المتدين يتعبد أمام مرجعيته، فلا يسألها ما هو برهانها على صدق أقوالها وتوصياتها، وعلى ضرورة أن أتبعها وأسير في هداها أنا المتدين.

يشكل هذا التعبّد حقيقة التديّن الفردي. ينتفع الإنسان في مقام هذا التدين من نمطين من (العقلانية): عقلانية لاختيار المرجعية، وعقلانية لفهم أقوال المرجعية وتوصياتها. العقلانية الأولى قد تكون نقدية مائة بالمائة بمعنى أن المتديّن بعد أن يسأل ويجرّب وينقد الأشخاص وآراءهم المتعددة، يصل إلى نتيجة أن عليه (اختيار) المرجعية الدينية الفلانية من دون سواها. أما العقلانية الثانية فلا يمكنها أن تكون نقدية، ذلك أن النقد يلغي اقوال وتوصيات مرجعيته فيقع التناقض. يجب أن تبقى هذه العقلانية بمعنى (الإصغاء) و(الفهم والقبول)، أي (التعبّد والتسليم) وقول (سمعاً وطاعة).

ثانياً: متى أراد المتدينون للدين أن يشارك في المجال السياسي في المجتمعات المعاصرة، وأن يصدر أحكامه بشأن الأهداف والبرامج السياسية ـ من حيث قدرتها على التكريس الاجتماعي للقيم المعنوية ـ يجب عليهم وخلافاً لمقام التديّن الفردي، استبعاد مفهوم (التعبد والتسليم والتقليد) بالمرة. الإجابة عن السؤال هل هذه البرامج والأهداف السياسية أو تلك تعاضد القيم الدينية في المجتمعات المعاصرة أو تعرقلها، عملية غير متاحة إلاّ بالدراسة العلمية لهذه البرامج والأهداف وبمساعدة العلوم الاجتماعية والإنسانية. ما ينبغي أن يشدد عليه المتدينون في هذا المضمار هو النهوض بمثل هذه الدراسات من قبل المتخصصين والتعرّف على نتائجها وإبداء ردود الفعل المناسبة إزاءها. هذا ليس إلاّ أنها عملية علمية برمتها وليست فقهية، ولا سبيل للتعبد والتسليم



والتقليد إلى أي مرحلة من مراحلها. وهذا خلافاً للتدين الفردي الذي يتقوم بالتعبّد.

إن تشخيص وحفظ العلاقة بين الدين والسياسة في المجتمعات المعاصرة لا يتم إلاّ باجتناب التعبّد والعزوف عن التقليد في مقابل الدولة والسلطة. التعبّد والتقليد في ميدان السياسة في المجتمعات المعاصرة يهدم بنية الدين وبنية السياسة في آن واحد. التعبّد والتقليد السياسي يمكن أن يكون له معنى في المجتمعات الابتدائية القديمة فقط التي كانت تفتقر للأهداف والبرامج العلمية.

ثالثاً: ينادي البعض عبر منابر شتى أن التجديد الديني يقصي مبدأ التعبد والتسليم وهو أساس التدين، ويدعو إلى النقاش والجدل في شؤون الدين والتدين، ويطالب بالحقوق، ويرفع راية (حقوق الإنسان) في مقابل (الواجبات الإلهية).

إن هؤلاء النفر، وفي هذه الموضوعة أيضاً للأسف الشديد، يحرفون (محل النزاع) مائة بالمائة. ما من مجدّد إسلامي أو قائل بالقراءات الدينية المختلفة ينكر حقيقة أن دائرة التديّن الفردي هي دائرة التعبد والتسليم وقبول الواجبات وعدم المناداة بحقوق الإنسان، وباختصار: التضحية بالذات أمام الإرادة الإلهية.

إن نزاع هؤلاء مع الآخرين ليس في مضمار التديّن الفردي، إنما في دائرة العلاقة بين السياسة والدين، أي في الحيّز الذي يجب فيه على كافة المتدينين النهوض عملياً بتقويم ديني للأهداف والبرامج السياسية. في هذا المجال تحديداً لا يرى المتدينون محلاً للتعبد والتسليم، وفي هذا المجال يرفعون شعارات حقوق الإنسان، وهو ما يجب أن يفعلوه لأنها حقوق إن لم تمنح لهم يتعذر القيام بمسؤوليتهم الدينية في تقويم كيفية الارتباط العيني بين السياسة والدين في المجتمع. إنهم يعتقدون بأن إلغاء التعبّد والتقليد، والمطالبة بحقوق الإنسان من الدولة هي في هذا المضمار شرط أساسي من شروط الوفاء للإيمان الديني.

إن هذه الحقوق التي تطرح في هذا الباب تقف إزاء (واجبات) الدولة، لا إزاء الواجبات الإلهية. بل إن قضية حقوق الإنسان هي قضية حقوق الناس حيال بعضهم لا حقوق الناس مقابل الله.

والنتيجة هي أن تشخيص العلاقة بين السياسة والدين والحفاظ على هذه العلاقة في المجتمعات المعاصرة قضية عامة و(غير فقهية)، لذلك فإن طلب التعبد والتسليم والتقليد من الناس في ميدان السياسة يتعارض مع إسهام الدين في المسرح الاجتماعي



المعاصر وحفظ العلاقة بين السياسة والدين. الذين يسيرون في هذا الطريق يسحبون مقام التدين الفردي على التدين الاجتماعي عن غير وعي وقصد، أو إنهم يحرفون الواقع والحقائق متعمّدين عالمين وصولاً إلى أهداف سياسية معينة. وكلا الفريقين يوجّهون ضربات قاصمة للسياسة والدين على السواء.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الثاني عشر

المنادون بالحرّية...
لماذا هم جديرون بالاحترام؟[1]

(1) كلمة بمناسبة أربعينية الدكتور يد الله سبحاني في جامعة طهران، نشرت في صحيفة نوروز بتاريخ 28/ ابريل (نيسان) / 2002م.




مكتبة
الفكر الجديد

يسأل الإنسان نفسه: لماذا حينما يسمع الإنسان برحيل الدكتور سحابي تستفيق في نفسه مشاعر الاحترام والثناء على هذا المرحوم؟ ما هي صفاته وجهوده التي تستثير مثل هذا الاحترام؟

قيل إنه قد اجتمعت فيه صفتا (الإيمان والتدين) و(الالتزام واحترام العلم). هذا صحيح، لكنه لا يمثّل كل القضية. ثمة العديد من رجال العلم والتدين لم تهيّج وفاتهم مشاعر الاحترام لدى الشعب الإيراني، وخصوصاً عند الواعين والعلماء إلى هذه الدرجة. لا ريب أن السّمة الأهم لدى المرحوم الدكتور سحابي والتي تثير اليوم الشعور بالاحترام له، هي مساعيه الطويلة في سبيل الحرية. وأريد أن أسجّل هنا نقاطاً عدة في هذا الخصوص.

النقطة الأولى، هي أن قضية المطالبة بالحرية كانت مطروحة في إيران من زمن الثورة الدستورية (المشروطة) وإلى الآن. إنها حرية التفكير والتعبير عن الرأي والعمل السياسي.

إن حرية التفكير هي أساس لكثير من الحريات، والمشاركة في الشؤون السياسية تقوم على أساس حرية التفكير. حينما يتمتع الإنسان بحرية التفكير فسوف يستطيع تحديد معنى السياسة. وليس حرية التفكير أمراً متروكاً على عواهنه بالطبع، إذ إن له قيداً هو المنطق. إن حرية التفكير مقيدة تلقائياً بالمنطق وبالمناهج الصحيحة في التفكير. وحرية التعبير عن الرأي والعمل السياسي، وهي الشطر الثاني من الحرية تتقيد بالمسؤوليات الأخلاقية، أي إن هناك فرقاً أساسياً بين اللاإبالية وحرية التعبير عن الرأي والعمل السياسي. في الأولى يغض الطرف عن المسؤوليات الأخلاقية أما في الثانية فلا.

المؤسف أن معارضي الحرية في بلادنا قالوا دائماً إن حرية التفكير تعني عدم التمييز



بين الحق والباطل، أي إن التفكير ليس فيه حق وباطل، وهذه مغالطة. إن حرية التفكير لا تعني أبداً غض الطرف عن الصدق والكذب والحق والباطل في التفكير، ذلك أن التفكير من دون منطق ومنهج أمر مستحيل. التفكير لا يكون تفكيراً إلاّ بالمنطق والمنهج، وإذا لم يكن التفكير بلا منطق أو منهج ممكنا إذاً لا بد من وجود صدق وكذب وحق وباطل في عملية التفكير. هناك فكرة صحيحة وفكرة غير صحيحة، هنالك حق وهنالك باطل. والأهم من ذلك أنه لأجل تشخيص الحق من الباطل، والفكرة الصائبة من الفكرة الخاطئة، ينبغي أولاً وفي ضوء حرية التفكير تحديد معيار الحق والباطل والصواب والخطأ. ما لم تكن هناك حرية تفكير لم تتمايز معايير الفكرة الصحيحة عن الفكرة الخاطئة. إنها مغالطة خادعة أن يقول البعض: الذين ينادون بحرية التفكير لا يعتقدون بوجود حق وباطل. معارضو الحرية على مرّ التاريخ وجّهوا مثل هذه التهمة لدعاة الحرية.

وقيل أيضاً إن حرية التعبير عن الرأي وحرية العمل السياسي تعني اللاأبالية الأخلاقية، وهذه مغالطة ومخادعة أخرى. اليوم أيضاً، يكرر الكثيرون في كتاباتهم ومحاضراتهم هذه الآراء، ويؤكدون أن المطالبة بالحرية هي عدم التقيد بالملاكات والمسؤوليات الأخلاقية، والحال أن الحقيقة غير هذا. الحرية في العمل مقيدة بالمسؤوليات الأخلاقية. ما هي المسؤولية الأخلاقية؟ ومن الذي يحدد ما هي المسؤولية الأخلاقية؟ ومن الذي يعرف الأخلاق؟ هذه أسئلة لها بحوثها العلمية والفلسفية الخاصة.

بعد هذه المقدمة القصيرة نسأل: لماذا حرية التفكير مهمة للإنسان المعاصر إلى هذه الدرجة؟ السبب كما يبدو هو أن الإنسان المعاصر الناقد حينما يسمع ادعاء أو فكرة ما، لا يستطيع تسليم نفسه لها من دون بحث وبشكل مطلق، فهو يريد التفكير فيها وفحصها وتمييز الغث من السمين والحق من الباطل ليمارس الاختيار بعد ذلك. هذا هو الإنسان الناقد. إن عدد الذين يمارسون التفكير النقدي يزداد يوماً بعد آخر في عالمنا المعاصر. والتفكير النقدي ليس وصمة على الإنسان بل هو من كمالاته. إن الإنسان المعاصر يعلم جيداً أن ما وصلنا من الماضي هو مجموعة من الحق والباطل والصحيح والخطأ. ولا بد من فحص ونقد هذه المجموعة المركبة تحت المجهر ليمكن تشخيص الحق من الباطل والصواب من غير الصواب، والمفيد من المضر، ليمكن بالتالي اختيار ما هو قيّم ومعتبر.

أشخاص بهذه المواصفات يجدون إنسانيتهم رهناً بحرية التفكير، وحرية التعبير عن الرأي، وحرية العمل السياسي، إلى جانب المسؤولية الأخلاقية. وإذا فرض عليهم شيء



انتفت إنسانيتهم. ربما لم يكن للفرض والإكراه معنى في السابق، أما اليوم فقد أصبح له معنى بارز.

الشئ الذي يسمى فرضاً وإكراهاً وإجباراً لم يكن مطروحاً في السابق بهذا الشكل. لقد طرأت تحولات على ذهن الإنسان وأجهزته المعرفية، ولا يمكن تجاهل هذه التحولات. إن الإنسان الناقد العصري حتى حينما يريد أن يتعبد ويسلم، فإنه يريد اختيار التعبد والتسليم بمعاييره الخاصة. إنه ليس متهرباً من التعبد والتسليم، إنما يريد أن يدرس هذا التعبّد والتسليم ويختاره بنفسه، فيعلن أين يكون على استعداد للتضحية بنفسه واين لا يكون مستعداً لهذا. يعتقد بعض الخبراء في الشؤون الدينية أن أساس التدين والالتزام الديني هو أن يصل الإنسان أحياناً إلى مرتبة يضحي فيها بنفسه، وهذا أجمل عمل يمكن أن يقوم به الإنسان. إن التجليات المتنوعة للعبادة والابتهال هي ضرب من التضحية بالذات. حينما يسجد الإنسان ويثني ويعبد ويحمد، فانه يضحي بنفسه في حضرة الخالق. إن أدق معاني العبادة هي (الهي انت نعم، وانا لا). حينما يصل الإنسان إلى هذا المقام والمرتبة ويقول (نعم لك، ولا لي) فانه يفقد وجوده في الحضرة القدسية. إن فقدان الذات هذا هو تضحية بالذات، وهو نفسه التعبد والتسليم. إن الإنسان العصري الناقد لا يريد التهرب من العبادة والتعبد والتسليم، إنما يريد أن لا يكون هذا التعبد مفروضاً وإجبارياً، وأن يصل فعلاً إلى تلك المرتبة التي يكون فيها على استعداد لفقدان ذاته والتضحية بها. وحينما يروم أن يكون مريداً لأحد، يروم أن يختار مراده بهذه الطريقة الحرة.

ليس الإنسان العصري الناقد متهرباً من التعبد والله والمعنوية على الإطلاق، بيد أن الحرية بالنسبة له على درجة عالية جدًّا من القداسة، لأنه يجد (ذاته) في حرية التفكير والتعبير عن الرأي والعمل السياسي المقيدة بالمسؤولية الأخلاقية، والذين يتحوّلون إلى رموز للمناداة بالحرية سيكونون موضع احترام هذا الإنسان. احترام هؤلاء الرموز هو احترام للحرية، والحديث عنهم مناسبة للحديث عن الحرية. إنهم لايستطيعون التعبير عن كثير مما يجول بخواطرهم داخل المناخات الاستبدادية، لكنهم يعبرون عنه على شكل تكريم الدعاة للحرية، وهذا هو مصدر احترام فرسان الحرية في العصر الراهن.

من جهة ثانية، ثمة اليوم صنوف وأنواع مختلفة من مناهج التفكير، التفكير العلمي ـ التجريبي له منحاه ومنهاجه، والتفكير الظاهراتي له منحاه ومنهاجه، والتفكير القياسي له طريقته الخاصة، وهنالك على كل حال مناهج عديدة للتفكير.



ومناهج التفكير التي يمكن المنافحة عنها متعدّدة ومتباينة، وهذا هو معنى التعددية المعرفية. ما من أحد يستطيع إثبات أن هنالك أسلوباً واحداً للتفكير الصحيح، إذ إن هذا غير ممكن. التفكير هو التفكير المنهجي، وأنواع التفكير المنهجي مختلفة ومتعددة، وهذا ما نسميه التعددية المعرفية التي لا مناص معها من حرية التعبير عن الرأي.

من جهة أخرى يطرح السؤال: هل تتعارض حرية التفكير مع الأديان الوحيانية؟

إنه سؤال من باب قول البعض إن الأديان الوحيانية تشتمل على مجموعة من الحقائق المعيّنة والتصديقات والتكذيبات، وحينما يصطدم الفكر بهذه التصديقات والتكذيبات ينبغي عليه التوقف وعدم الاستمرار.

للإجابة عن هذا السؤال يتعيّن التنبه إلى أننا نستطيع فهم الأديان الوحيانية على شكلين، أي إن هناك تفسيرين للنبوة والوحي. التفسير الأول هو أن الأنبياء مجرد أدلّاء وهداة يعلّموننا الطريق، وقد أشاروا على الإنسانية بالطريق الذي يجب أن تسلكه. لقد مدّوا أصابع الإشارة إلى جهة معينة، وطلبوا النظر إلى هناك. وأشاروا إلى طريق وقالوا: سيروا في هذا الطريق لا في طريق آخر. سيروا في طريق طلب الإله لا في طريق آخر. هذا أحد التفسيرين، وفيه أن الأنبياء رغم تأشيرهم إلى الطريق، لكنهم لم يبيّنوا كيف يجب المسير في هذا الطريق.

التفسير الآخر هو أن الأنبياء عرضوا كل ما يمكن للإنسان أن ينهض به من فهم وإدراك منذ البداية وحتى النهاية، أي إنهم لم يشيروا إلى الطريق وحسب، بل أوضحوا كيفية السير فيه أيضاً.

هذان التفسيران المختلفان يؤديان إلى نتيجتين مختلفتين. طبقاً للتفسير الأول لا تتقيد حرية التفكير، وطبقاً للتفسير الثاني تتقيد حرية التفكير.

إذا كان دور الانبياء هو دور الأدلاء والمرشدين، والداعين إلى الصراط المستقيم، والموصين بأن يسلك الإنسان سبيل طلب الله، لا سبيل طلب الشهوات والمناصب، وأن يسير في طريق لا يدفنه في هذه الأرض والزمن، ويمكنه من التحرر من السجون الإنسانية المظلمة، وأن يوجد كوة في هذا السجن ولايبقى حبيسه، على حد تعبير جلال الدين الرومي. ورد في حديث نبوي ما معناه: إن مثلكم أيها البشر كمثل مسافرين يريدون بلوغ مقصد معيّن. بعض المسافرين ينسون المقصد بالمرة فيمكثون في منازل وسط



الطريق وينفقون كل طاقاتهم لتعمير وتجميل هذه المنازل، والحال أنها منازل موقتة. وفريق آخر يجتاز هذه المنازل ويتابعون المسير نحو المقصد.

دور الأنبياء هو أنهم يطرحون فكرة الله في الظروف التاريخية الحساسة. وكأننا جميعاً منكّسون رؤوسنا إلى الأسفل ننظر لبعضنا، وإذا بنور يتجلى فجأة في الأعالي داعياً الجميع للنظر اليه، وتوسيع آفاقهم ورفعها. أو كأننا نائمون في منازل منتصف الطريق، فيهتف بنا الأنبياء أن لا تنسوا المقصد النهائي.

الأنبياء يدعون وينبهون إلى إله لاتحصيه النعوت، ولا تنال رفعته التصورات الإنسانية: (انظروا إليه في حياتكم). إذا كان هذا هو دور الأنبياء، فإن ما يراه السائرون في طريق الله هذا وما يقومون به من تصرفات عائدة إليهم خاصة بهم، فمثلاً إذا قال لنا قائل حين تريدون السفر إلى شمال إيران عليكم ان تسلكوا طريق (هراز)، يكون قد دعانا إلى الصراط المستقيم، لكنه لم يشر إلى الجبال والعيون والمناظر الخلابة، بل قال فقط اسلكوا طريق هراز. الأشياء التي ترونها في الطريق هي تجاربكم أنتم. الذي قال لك اسلك هذا الطريق لم يقل لك شاهد كذا ولم يقل لك توقف هذه المدة أو تلك عند كل ينبوع، أي إن طريقة السلوك والمسير يكتشفها السالك بنفسه.

أوصى الأنبياء بسلوك طريق الله، بيد أن أدوات الإنسان في طريقه إلى الله، وهي تفكيره وتجاربه الدينية تتعلق بالإنسان نفسه. بوسع الإنسان اختيار أي تفكير أو تجربة في هذا الطريق بحرية، فقد تكون بعض الأفكار والتجارب صائبة وبعضها الآخر غير صائب، إلاّ أن هذا هو حق أعطي له، ليس كل ما يستطيع أن يعلمه ويعمله مرسوم له مسبقاً.

توصيات من قبيل (اجتهد) و(اجهد) و(اسع) و(اسلك وزكّ باطنك) لتنكشف لك الأشياء، تدل على أن جميع الأشياء ليست معلومة ومعدة سلفاً، ولهذا يزداد محتوى الأديان الوحيانية عمقاً واتساعاً بظهور العرفان والفلسفة والكلام فيها مقارنة إلى ما كان في بواكيرها.

إذا فهمنا الوحي والنبوة بهذه الصورة فلن يتقيد التفكير ولا تلغى إنسانية الإنسان، ولكن طبقاً للتفسير الثاني لا يسمح للإنسان أن يفكّر ويجرّب، وكأنه يجب أن لايكتشف شيئاً. إنه مجرد تلميذ عليه تعلم كل شيء كما يتعلّم الببغاء الأشياء. في مثل هذا التصور لن يكون ثمة مجال لإبداع الإنسان وبنائه لذاته، وبذلك لن يكون هنالك معنى لحرية التعبير والعمل السياسي أيضاً. أليس هذا إلغاء لإنسانية الإنسان؟




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الثالث عشر

التيارات السياسية- الدينية في إيران قبل انتصار الثورة[1]

(1) حوار مع أسبوعية (المجتمع المدني)، 11مارس (آذار) / 2001م.




مكتبة
الفكر الجديد

○ ما هي الأفكار والرؤى التي انطلقت منها التيارات الفكرية السياسية ـ الدينية قبل انتصار الثورة والتي مثّلت هموم المجتمع ولا سيما الطبقة المستنيرة آنذاك؟

□ ما سوف أعرضه هو خلاصة للمناحي والتيارات الفكرية السياسية الرئيسة التي تفاعلت في إيران ما قبل الثورة، ولا زلت أحتفظ بصورة عنها في ذاكرتي. بداية أستعرض عناوين هذه التيارات، وبالطبع فإن هذا الاستعراض ليس تاريخياً متسلسلاً.

أحد التيارات هو الذي تزعمه المرحوم المهندس بازركان وأصحابه. والتيار الثاني هو الذي سموه لاحقاً (اليسار الإسلامي) والذي ظهر فكرياً من قبل المرحوم الدكتور شريعتي. التيار الثالث مثّله طيف من علماء الدين ناقشوا في الغالب قضايا المرجعية والإفتاء والآراء الفقهية. والتيار الرابع هو ما تجلى في الأسلوب الفكري للمرحوم الطباطبائي والمرحوم مطهري. والخامس هو اليسار غير الإسلامي. وطبعاً كان ثمة تيار آخر له حركته منذ عقود قديمة وبقي يتفاعل خلال سنوات ما قبل الثورة، وهو منهج التفكير التنويري الليبرالي بعيداً عن الدين.

○ بمعنى معاداة الدين؟

□ أحياناً بعيداً عن الدين، وأحياناً ضد الدين. هذه على الإجمال هي التيارات الفكرية التي كانت آنذاك. تيار بازركان كان يحاول العثور على أيديولوجيا للحياة الاجتماعية والسياسية في الإسلام، أو بتعبير أدق: في الكتاب والسنّة. ذهب هذا التصور إلى وجود مثل هذه الأيديولوجيا في الكتاب والسنّة، وهذه الأيديولوجيا متناغمة مع مفهوم الحرية بشكله الحداثي. أي إن الحرية التي تفهم من الحداثة مطروحة أيضاً في الكتاب والسنّة. كان أسلوبهم أن يستخرجوا مثل هذه الأيديولوجيا من الكتاب والسنّة لأنهم آمنوا أنها موجودة في الكتاب والسنّة. ولعل أوجز كتاب تبلور فيه هذا الفكر هو كتاب بازركان



المعروف (البعثة والأيديولوجيا)، وكما هو جلي من عنوان الكتاب فقد أراد المؤلف تأكيد أن ما هو موجود في الأيديولوجيات اليوم موجود أيضاً في الكتاب والسنّة.

○ وهذا هو ما أراد أن يفعله الدكتور شريعتي أيضاً بشكل من الأشكال.

□ لا، مشروع الدكتور شريعتي يختلف عن ما قام به بازركان. يصنف شريعتي كما ألمحت إلى تيار اليسار الإسلامي، ولم تكن فكرته المركزية أن في الإسلام أي الكتاب والسنّة أيديولوجيا يجب أن نفهمها. لقد حاولوا تقديم خيارات وتفاسير وتراكيب خاصة من الكتاب والسنّة يصنعون منها أيديولوجيا للكفاح الاجتماعي والسياسي ضد النظام. وصناعة الأيديولوجيا تختلف عن فكرة وجود أيديولوجيا في الكتاب والسنة نريد أن نفهمها. لقد حاول هذا التيار اليساري إيجاد ما سمّوه في ذلك العهد (مجتمع ما قبل الثورة) (المجتمع التوحيدي) وقدموا له تفاسير عدة، مؤكدة أن الإسلام دين كفاح وجهاد والهدف الأول لرسول الإسلام هو القضاء على الفوارق الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. وبالطبع فقد أسدى هذا التيار وتيار بازركان خدمات جليلة لتكامل الفكر الديني في ايران.

○ إلى أي حد تأثر تيار اليسار الإسلامي بالمدرسة الماركسية؟

□ لا أعتقد أنهم تأثّروا بالماركسية مباشرة. الاحتمال الذي يراودني هو أنهم استلهموا شيئاً من اللاهوت التحرري المسيحي في أميركا اللاتينية. إن اللاهوت التحرري في أميركا اللاتينية الذي أضحى بعد ذلك مصدر ثورات وتطورات هناك، نمط من اللاهوت السياسي انبثق في العالم المسيحي وكان له منظّروه. لقد سبق ظهور هذا اللون من اللاهوت في أميركا اللاتينية ظهور تيار اليسار الإسلامي في إيران. وفي حدود مطالعاتي ومتابعتي رصدت مواطن شبه كثيرة وجلية جدًّا بين هذين التيارين بل إن القضية تتجاوز أحياناً حدود الشبه لنواجه النظريات اللاهوتية التحررية ذاتها في تنظيرات وأقوال وكتابات اليسار الإسلامي في إيران. وحين أقول اليسار الإسلامي فإن هذا العنوان يشمل عندي تلك الجماعات المسلحة أيضاً التي بادرت قبل الثورة إلى سلسلة من الأنشطة السياسية المسلحة باسم الإسلام، ويمكن قراءة هذا التوجه في كتاباتهم أيضاً. كما تلاحظ الحالة ذاتها في كتابات سائر جماعات اليسار الإسلامي، ويمكن مطالعتها حتى في أعمال المرحوم الدكتور شريعتي. يبدو لي أنهم ربما استلهموا نظريات اللاهوت التحرري لأن هذا اللاهوت مارس الدور نفسه الذي مارسوه، أي إنه صنع من تعاليم



المسيحية ومفهوماتها أدوات للكفاح ضد الأنظمة الدكتاتورية في أميركا اللاتينية. ثمة كتاب عنوانه (السلطة والكاريزما والكنيسة) بقلم (بوف) أحد منظري اللاهوت التحرري في أميركا اللاتينية. حينما نقرأ هذا الكتاب نلاحظ ذات الأفكار المطروحة هناك مطروحة هنا أيضاً في إيران. فمثلاً من القضايا النظرية المهمة جداً في العالمين العلاقة بين (المعرفة) و(الفعل) أو (البراكسيس)، حيث ترتهن المعرفة للبراكسيس إلى حد كبير (ويمكن رصد جذور هذه الفكرة في الماركسية)، وإذا أراد الإنسان المتدين تشخيص ما يجب أن يفعله في نشاطه السياسي، وما هي رسائل الدين في الظروف الاجتماعية والسياسية الخاصة، فعليه أن يعيش مع المستضعفين والمحرومين، أو على حد تعبير أدبياتهم كما عند فرانتز فانون (المعذبون في الأرض) ليفهم ما هي رسالة السيد المسيح أو النبي محمد (ص) وماذا يجب على الإنسان أن يفعل. يمكن ملاحظة هذه الأفكار عند الجانبين الأمر الذي يثير عندي السؤال هل كان المؤسسون الأوائل لليسار الإسلامي في إيران متأثرين بنظريات اللاهوت التحرري أم لا؟ طبعاً يمكن أن نتصور بكل ثقة أن الدكتور شريعتي حينما كان في باريس وتزامن ذلك مع ذروة كفاح اللاهوت التحرري في أميركا اللاتينية، اطّلع بنحو واسع على هذا اللاهوت عن طريق ما كان ينشر من أدبياته في فرنسا.

❍ **عن طريق فانون؟**

☐ فانون كان ممن يفكرون بهذه الطريقة وهو معاصر للدكتور شريعتي. ولو تابع أحد الباحثين هذه القضية ربما توصّل إلى شواهد ووثائق مهمة. وليس هذا بالأمر المستغرب طبعاً، فالتأثير المتبادل بين التيارات الفكرية حالة طبيعية ومتوقعة جداً. بيد أن ثمة احتمالاً ضعيفاً آخر فحواه أنه كان في الجانبين (إيران وأميركا اللاتينية) أشخاص توصلوا إلى هذه النظريات بنحو مستقل ولم يتأثروا ببعضهم على الإطلاق. على كل حال هذه مسألة تستحق البحث والتحقيق.

❍ **وهل تأثرت هذه المجاميع اليسارية المسلمة بالتيار الماركسي؟**

☐ اللاهوت التحرري في أميركا اللاتينية تأثر بالمدرسة الماركسية، ليس في رؤيته الكونية طبعاً بل في أساليب الكفاح الديالكتيكية. إن الرؤية الكونية للاهوت التحرري المسيحي ليست مادية بأي شكل من الأشكال، بيد أن تصوراتها بشأن التاريخ وأساليب النضال الاجتماعي والسياسي ماركسية. وهم طبعاً تناقشوا طويلاً حول هل بإمكانهم



كمسيحيين تبنّي هذا المنهج في التحليل التاريخي أو لا؟ وخلصوا إلى أن بوسعهم إلى جانب مسيحيتهم تبنّي هذا المنهج في التحليل التاريخي.

○ وما هي ظروف التيار الفكري للعلامة الطباطبائي ومطهَّري الذي كان بمقدوره أن يكون تياراً فلسفياً؟

□ التيار الثالث هو الذي ربما يعذر اعتباره تياراً، إلاّ أنه كان أسلوباً في التفكير له حضوره على كل حال.

يلاحظ على أسلوب تفكير كل من الطباطبائي ومطهَّري أنهما حاولا القول بوجود فلسفة اجتماعية ـ سياسية، وفلسفة حقوق، وفلسفة أخلاق اجتماعية في الكتاب والسنّة. وهذا طبعاً غير التيارين الأول والثاني اللذين حاولا أن يعثرا أو يبنيا أيديولوجيا، أما هذا التيار فقد تحدّث في الغالب عن الفلسفة والعقلانية لا عن الأيديولوجيا. أثار الطباطبائي مثل هذه القضايا في بعض بحوث كتابه (الميزان). فمثلاً في بحثه حول النبوة نراه يعتقد أن بالمستطاع النظر للنبوة من زاوية الفلسفة الاجتماعية ـ السياسية، أي إن النبوة تقوم على أساس فلسفة اجتماعية ـ سياسية يعمل هو على إيضاحها ومناقشتها في كتابه. وهو طبعاً يطرح ذات النظريات القديمة التي جاء بها الفارابي وابن سينا في إلهيات (الشفاء) ببيان جديد. إنه يكرر تلك الآراء مستعيناً ببعض النظريات التي طرحت خلال القرون الحديثة في فلسفة السياسة. فيطرح مثلاً أن البشر في المجتمع يعيشون دوماً حالة نزاع ويهددون مصالح بعضهم ويسعون لاستخدام بعضهم، ولأجل التغلب على هذه الحالة لا بد من وجود قوانين يخضعون لها في نهاية المطاف، والأنبياء هم الذين يوفرون هذه القوانين... وآراء أخرى من هذا القبيل يتذكر الإنسان عند قراءتها نظريات هوبز وأمثاله. ويعود الطباطبائي لمثل هذه الطروحات في مواضع أخرى، فمثلاً حينما يريد الفرز بين الثابت والمتحول في القوانين الإسلامية ليقول إن طائفة من القوانين الإسلامية ثابتة وفئة أخرى منها متغيرة، نراه يسوق أيضاً كلاماً فلسفياً قريباً من الفلسفة الاجتماعية ـ السياسية، ويرجع كل ذلك إلى الكتاب والسنة. وكذلك الحال في مواضع أخرى. وهكذا كان مطهري، فهو يطلق بصراحة في بعض المواضع عبارة (الفلسفة الاجتماعية في الإسلام) ويقول: أعتقد بأن القضية الفلانية في فلسفة الإسلام الاجتماعية هي كذا وكذا... وسعى في مظانٍّ معينة إلى التحدث عن فلسفة أخلاق يسميها فلسفة الأخلاق في الإسلام الموجودة في الكتاب والسنّة. يعتقد مطهري أن القرآن كتاب وحياني من



حيث مبدأه ومصدره، وفلسفي من حيث محتواه. لم تنحصر مثل هذه المساعي على هاتين الشخصيتين، فقد كان لها ما يناظرها عند أهل السنة أيضاً. فهناك من باب المثال جهود محمد عبده في (المنار) القريبة من محاولات الطباطبائي في (الميزان). بعبارة أخرى إن مؤسس هذا اللون من الدراسات هو الشيخ محمد عبده، لكن ينبغي أن أضيف أن هذا الأسلوب الفكري لم يبلغ طور النضج والتكامل في إيران ولم يتعد سلسلة من المقدمات التمهيدية لنظرية معينة.

○ تقصد أنها بقيت في السطح، ولماذا؟

□ نعم، لأنها لم تعرض للبحث والنقاش ولم تَنْهَلْ عليها مطارق النقد ولم يظهر من يتساءل هل بالإمكان أساساً النظر للكتاب والسنّة بهذه الطريقة وتأكيد انهما يحتويان فلسفة اجتماعية ـ سياسية، وأخلاقية، وحقوقية، وغير ذلك من الفلسفات؟ هل بالمستطاع توفير أدلة جيدة لصالح قراءة الكتاب والسنة بهذه الطريقة أم لا؟ وسبب ذلك يعود إلى أن البحوث الهرمنيوطيقية المتعلّقة بالأساليب المقبولة لقراءة النصوص الدينية لم تكن مطروحة في إيران آنذاك. الجميع كانوا يطلقون استنباطاتهم وتصوراتهم عن الكتاب والسنة ويسوقون أدلتهم، ويبدو أن أحداً لم يفكر بضرورة أن يطرح أولاً بعض الأصول والمناهج لكيفية قراءة الكتاب والسنة. وطبعاً يتماثل هذا التيار أو الأسلوب الفكري مع سابقه من هذه الناحية، فأولئك أيضاً عرضوا استنباطاتهم من الكتاب والسنة من دون اكتراث لأسس البحث الهرمنيوطيقي. تيار استنباط الأيديولوجيا وتيار صناعتها كان لهما استخدامات ومنافع سياسية أكثر في تلك الظروف وخصوصا خلال العقدين أو الثلاثة التي سبقت الثورة، لذلك حظيا باهتمام أكبر وأخضعا لمزيد من المناقشة والدرس. أضف إلى ذلك أن اهتمامها بالأيديولوجيا جعل كل من يدعون الأيديولوجيا من غير الإسلاميين كالماركسيين الإيرانيين مثلاً يشعرون بمنافسة شديدة مع هذين التيارين، لذلك وجّهوا النقود لهما. بينما كانت طروحات الطباطبائي ومطهري القاضية بوجود فلسفة اجتماعية ـ سياسية أو فلسفة أخلاق اجتماعية أو... في الكتاب والسنة ذات طابع أكاديمي غالب أبقاها حبيسة أروقة محدودة، أي إنها لم تكن ذات وظيفة سياسية كبيرة في تلك الآونة، لذا بقيت غير ناضجة تراوح عند نطفتها الأولى، ولم تتمخض عن تدوين فلسفة اجتماعية ـ سياسية أو فلسفة أخلاق اجتماعية أو فلسفة حقوق مقبولة كانت أو غير مقبولة، حتى يتاح القول إن هذه الفلسفات مستقاة من الكتاب والسنة، أو يتسنى القول على الأقل أن



للمسلمين بما هم مسلمون مثل هذه الفلسفات. لم تفض التطورات لهكذا نتاجات.

❍ **ولمَ لمْ تفض؟**

❑ ذكرت أن إمكانية الاستخدام السياسي لمثل هذه الأفكار كانت ضئيلة جداً. غير أن السبب المهم الآخر هو أنها لم تتفشّ بنحو كبير حتى في الأوساط العامة للمتدينين المكافحين. لأن الإسلام كان مطروحاً في الأساس بين عامة المتدينين إما في شكل علم الفقه أو علم الكلام. لم تتكون في حلقات المتدينين فلسفة اجتماعية ـ سياسية أو فلسفة أخلاق اجتماعية أو فلسفة حقوق تتصل بحياتهم الاجتماعية السياسية. لم يكن ثمة فكر سياسي بين عامة المتدينين ولم تتغلغل آراء الفارابي ونظرائه إلى الأروقة السياسية ـ الدينية.

❍ **أليس الفقه فكراً سياسياً؟**

❑ الفقه ليس فكراً سياسياً. إنه جملة دساتير تتعلّق بالحياة العبادية وليس فكراً سياسياً عقلانياً. حتى أنظمة الخلافة التي حكم بعضها عدة مئات من السنين مثل الخلافة العباسية، أو غيرها كالفاطمية تشكّلت على مجرد سلسلة من الآراء والفتاوى الفقهية وجملة من البحوث الكلامية ولم يعاضدها أي شكل من أشكال الفلسفة السياسية ـ الاجتماعية أو فلسفة الحقوق. إن للعالم الإسلامي من هذه الناحية تاريخاً شديد الخصوصية والفرادة ومن العجيب حقًّا كيف أن أهمّ الركائز السياسية في هذا العالم كانت خلواً من أية فلسفة اجتماعية وسياسية! مهما يكن، لأن هذا هو الواقع الذي ساد أي لم تتوفّر هكذا فلسفات في حلقات المتدينين، لذلك حينما طرحت مثل هذه الآراء الفلسفية أحياناً لم تجد الاهتمام اللائق.

❍ **طبعاً ثمة مناحٍ من الفكر السياسي في أعمال الفارابي.**

❑ نعم، الفارابي وغيره أطلقوا بعض الآراء. طرح الفارابي فكراً سياسياً ولكن مثلما ذكرنا فإن فكره السياسي لم ينفذ إلى حلقات المتدينين أبداً. لقد كان فكراً سياسياً خاصاً بصاحبه، لا الخليفة له صلة به ولا قامت عليه خلافة من الخلافات. ولم يعن به فقيه أو متكلّم. إنما كان فكراً مهجوراً. لهذا نرى أن الطباطبائي ومطهري حينما يطرحان مثل هذه الأفكار لا تحتل أفكارهما هذه مساحة تذكر في المجتمع.

❍ **ما هي العلاقة بين تيار رجال الدين والتيار الفكري للطباطبائي ومطهري؟**

❑ إنني أفصل بين تيار رجال الدين والتيار الفكري للطباطبائي ومطهري.



○ ولماذا الفصل؟

□ لأن تيار رجال الدين اعتمد في الأساس على الآراء والفتاوى الفقهية، أي إنه لم يقل شيئاً عن الفلسفات الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والحقوقية، إنما ركّز جلّ اهتمامه على الفتاوى. بمعنى أن القضية التي كانت موضع اهتمامه هي ما الذي قاله الفقهاء حول المسائل ذات الصلة بالحكومة وما هي فتاواهم على امتداد تاريخ الفقه والتفقّه، ومن هو الذي اعتبره الفقهاء صاحب الحق في أن يتولى دفة الحكم، وما يتعيّن علينا في الوقت الحاضر هو اختيار وتبني إحدى تلك الفتاوى. هذا النمط من التفكير هو تفكير فقهي صرف. التفكير الفقهي لا يتطرق أبداً لفلسفة السياسة، ولا لفلسفة الأخلاق الاجتماعية أو فلسفة الحقوق، إنما يحدد التكليف فقط، بمعنى أن الفقيه يراجع الكتاب والسنة ويقدم التكاليف بشأن القضايا السياسية ويعلن أن هذه التكاليف ملزمة للآخرين. وبناء على العقائد الموجودة وعلى أساس ظاهرة التقليد الملازمة للإفتاء، فإن الآخرين سوف يقلّدونه سياسياً. في مثل هذا التفكير لن تكون ثمة أفكار سياسية عقلانية لأنه مجرد عرض فتاوى، وعرض الفتاوى هذا لا يتم انطلاقاً من بحوث عقلانية فلسفية حول السياسة أو الأخلاق أو الحقوق، إنما عبر مراجعة النصوص الدينية واستنباط الحكم الشرعي، فالذي يستنبط من النصوص الدينية ليس رؤية فلسفية وإنما حكم شرعي، وهذا ما أسميه بالمنهج الفقهي الصرف.

○ هل تروم القول إن هذه النظرية ليس فيها مجال للتجربة والخطأ والشك؟

□ ليس فيها مجال للتجربة والخطأ ولا مجال للبحوث العقلانية، فمنطقها هو أن هذا واجبكم الذي يجب أن تعملوا به، ولا يمكن مناقشته عقلانياً أو سياسياً أو فلسفياً أو أخلاقياً أو حقوقياً. كما لا يتسنّى الحديث عن تجربة وخطأ لأن منطق الفتوى أن هذا هو الحكم الشرعي الذي أراده الله، ولا مناص من العمل به في كل الأحوال. لذلك إذا لم تكن نتيجة العمل بالفتوى ناجحة على صعيد التجربة قالوا إننا لم نؤد حق الفتوى ولم نعمل بها كما ينبغي، لا أن الفتوى كانت تنطوي على خطأ... وما إلى ذلك من التبريرات.

○ أليست الفتوى أيديولوجيا؟

□ ليست الفتوى أيديولوجيا. إنها شيء فريد من نوعه تماماً. وهذا ما يدركه جيداً المطّلعون على طبيعة العلاقة بين المقلّد والمجتهد، وعلى بنية علم الفقه، وعلى ماهية المنطق الذي يهيمن على علم الفقه وعلى علم الأصول من قبله. إنه منطق واجب،



ومنطق استنباط الواجب من النصوص الدينية من دون الزحف إلى البحوث العقلانية الفلسفية أو الأيديولوجية.

○ ما هو منطق الفقه الذي لا يجعله أيديولوجيا؟

□ حين أقول إن الفتوى ليست أيديولوجيا فلأن الأيديولوجيا حصيلة تفكير الإنسان كما يطرحها اتباعها. الأيديولوجيا يصنعها الإنسان ويتبنّاها. إنها الأداة الفكرية لحياة الإنسان الاجتماعية والسياسية، أداة يصنعها الإنسان، بينما الادعاء الذي يقف وراء الفتوى هو أنها حكم الله وليست رأياً بشرياً.

○ هل الأيديولوجيا حصيلة التفكير البشري؟

□ نعم، الأيديولوجيا حصيلة التفكير البشري، بيد أن فرقها عن النتاجات الفلسفية للتفكير البشري هو الدوغمائية التي تسودها بينما لا تسود الدوغمائية النتاجات الفلسفية. النتاجات الفلسفية مفتوحة، أما الأيديولوجيا فإنها حين تغلق وتنعقد تبقى تطلب طاعة الآخرين، أما الفتوى الفقهية فليست أياً من هذين. الذي يصدر فتوى فقهية يكون قد استساغ مقدمات تقول إن الإنسان لا يريد أساساً اكتشاف قواعد وضوابط وقوانين حياته الاجتماعية والسياسية بواسطة تفكيره العقلاني، انما يروم مراجعة الكتاب والسنة ليرى ماذا يأمره الله لحياته كي يعيش وفق ما يأمره الله، أي يحدد واجباته في ضوء الكتاب والسنة. ومعنى ذلك أن الإنسان مثلما يعيش حياة دينية في أبواب العبادات، يعيش كذلك حياة دينية في عالم السياسة والحكم. لهذه الرؤية بنيتها ومنطقها الخاص. أعلم أن البعض يتظاهر اليوم بالدفاع العقلاني عن الفتاوى الفقهية بشأن الحكومة، بيد أن هؤلاء يتصرّفون خلافاً للمنطق الأوامري غير القابل للنقاش الذي تتبنّاه الفتاوى، وما جهودهم تلك إلاّ شكل من أشكال التظاهر، لذلك أينما تواجههم مشكلة في النقاشات العقلانية يعودون إلى التهديد والإرعاب الدنيوي أو الأخروي، ويلوذون بالعنف. ولو كان البحث بحثاً عقلانياً لما انتهت الأمور إلى مثل هذا.

○ حبذا لو أدليتم ببعض الايضاحات حول اليسار غير الإسلامي وتيار الاستنارة بعيداً عن الدين؟

□ لا ضرورة للحديث عن تيار اليسار غير الإسلامي أو التنويريين بعيداً عن الدين، لأن ما قيل وكتب عنهم فيه الكفاية. من الجلي أن اليسار غير الإسلامي متأثر بالماركسية



والتيار التنويري الليبرالي بمعزل عن الدين أو المناهض للدين تيار علماني مقتبس من الغرب انطلق مع ثورة الدستور في إيران.

○ كيف تسرّبت هذه الاهتمامات الفلسفية إلى كيان المجتمع وأفضت إلى الثورة الإسلامية؟

□ لو راجعنا النقاط التي ذكرتها في إجابتي عن السؤال الأول لاتضح أننا ربما لا نستطيع القول إن (الاهتمامات الفلسفية تسرّبت إلى كيان المجتمع).

إنني لا ألاحظ كثيراً من الاهتمامات الفلسفية قبل الثورة. نعم، أرى اهتمامات أيديولوجية لدى التيارات اليمينية واليسارية الإسلامية وقد تحدثت عنها. وفي تيار رجال الدين ليس هناك سوى منهج ولغة فقهية. إنما يمكن رصد اهتمامات فلسفية عند نمط فكري محدود مثله الطباطبائي أو مطهري، ولما كانت تلك الاهتمامات ضعيفة فإنها لم تتحول إلى تيار داخل المجتمع ولم يكن واقعها بحيث يجوز القول إنها تسربت إلى كيان المجتمع. الذي تسرب إلى كيان المجتمع هو تلك الأيديولوجيات واللغة الفقهية التي اكتسبت استعمالات سياسية جيدة ووظّفت لصالح الثورة. ولكن لايمكن القول إن هناك اهتمامات فلسفية سياسية تسربت إلى كيان المجتمع. والتيار اليساري غير الإسلامي أيضاً لم يخلق اهتمامات فلسفية جديرة بأن تذكر.

○ ارتكز الفكر السياسي الإسلامي، والشيعي منه على وجه الخصوص، على معارضة أنظمة الحكم ونقد الوضع السائد، وقلما نلاحظ في التاريخ الإسلامي أو الشيعي على الأقل، ظهور فكر سياسي وإجرائي بالشكل الغربي، فقد نظر المفكرون المسلمون للمقولات السياسية من زاوية المحكومين دائماً (وليس الحاكمين)، فما هي الفوارق بين الأفكار النقدية المعارضة والأفكار السياسية الإجرائية؟

□ يجب أن أشدد تارة أخرى على ما سبق أن ألمعت اليه من أن عموم المسلمين وكذلك علماء الدين كالفقهاء والمتكلمين لم يشع بينهم ما يمكن أن نسميه فكراً سياسياً. لأن الفكر السياسي يجب أن يتخذ موضوع السياسة هدفاً له، ولا بد من التفكير في السياسة بصورة عقلانية.

لا نجد بين المتكلمين والفقهاء المسلمين من اتخذ موضوع السياسة هدفاً له وفكّر فيه بطريقة عقلانية، كما حدث في اليونان مثلاً، أو نظير ما حدث في العالم المسيحي مثلاً، حيث نلاحظ طروحات أوغسطين حول (مدينة الأرض ـ مدينة الله) أو تعاليم



(المملكتين) لمارتن لوثر. إذا كانت الفلسفة السياسية أو الفكر الفلسفي موجوداً في بيئة ما فستنتهي إلى هذا السنخ من البحوث. فأطروحة مدينة الله أو مدينة الأرض أو المملكتين ظهرت على يد علماء الدين المسيحي وداخل إطار اللاهوت، وتبلورت على شكل نظريات كانت تدرس في أولى الجامعات الأوروبية منذ القرن الثالث عشر، وكانت في القرن السادس عشر من أهم النظريات وأكثرها شيوعاً وأوفرها نصيباً من البحث والدراسات الاكاديمية. وقد تكونت هذه النظريات كأفكار سياسية وانبثت بين الجماهير المسيحية وعلماء الدين وصارت جزءاً من اللاهوت ووجدت سبيلها إلى التدريس في الجامعات. ولا يمكن أن نلاحظ ما يشبه هذه الحال في عالمنا الإسلامي، وإذا ما ظهر بعض من قدّموا فكراً سياسياً فإن فكرهم هذا لم يتطرّق إلى كيان المجتمع الإسلامي ولم ينتشر بين عموم المسلمين ولم يساهم في صوغ حياتهم السياسية. إن الحياة السياسية للمسلمين وكل ما نسميه اليوم حياة سياسية ارتبطت إما بالفقه أو بالآراء الكلامية، وهذه ليست (أفكاراً سياسية).

○ أليست الإمامة فكراً سياسياً؟

□ مثلما يذكر مطهري، ليست نظرية الإمامة في ذاتها وبصورتها المبدئية نظرية في الحكم، فالحكومة من المسائل الفرعية لنظرية الإمامة. إن نظرية الإمامة بين الشيعة هي في الأصل والأساس ما يتلخص في السؤال: ممّن يجب أن نأخذ الدين؟ من هو الزعيم الديني أو مفسر الدين؟ يعتبر الشيعة أئمتهم المفسرين الحقيقيين للدين. هذه هي نظرية الإمامة لدى الشيعة في أصلها وأساسها، أي إنها ليست نظرية حكم.

طبعاً، يعتقد البعض بأن مفسّري الدين يجب أن يتوّلوا زمام السلطة والحكم، بيد أن هذه مسألة فرعية تتساءل هل يجب أن يكون مفسر الدين حاكماً أو لا؟ ولها بعدها العقيدي والفقهي الغالب. المسائل التحليلية والعقلانية للحكومة، والواردة في باب الإمامة في الكلام الشيعي أو الكلام السني هي من حيث ارتباطها بالسياسة في مفهومها العصري، بدائية ومحدودة لدرجة لا يمكن معها أن تعد (فكراً سياسياً). معظم هذه المسائل طرحت في مقابل نظرية (الخوارج) الذين قالوا: لا حاجة لوجود الإمام الحاكم، بينما قال الآخرون إن لوجود الإمام فوائد حكومية ولا بد منه، وهي الفكرة التي عرضها الإمام علي (ع) في جملته المشهورة (ولابد للناس من أمير برّ أو فاجر). لقد كانت هذه الطروحات محدودة جداً.



أوردتم في سؤالكم أن التشيّع كان معارضاً وناقداً دوماً للوضع السائد، وهذا صحيح، أي إنهم عارضوا وضع الخلفاء ونقدوه، لكنه لم يكن اعتراضاً أو نقداً فلسفياً عقلانياً سياسياً، انما كان اعتراضاً من منطلق علم الكلام أو الفقه. أي إن ما كانوا يطرحونه هو: (الذي يطرح نفسه كخليفة للمسلمين وزعيم للناس، لا يعد رئيساً للدين والحكومة، إنما أمامنا هو رئيس الدين والحكومة) بل إن أصل النزاع كان حول: هل يكون هو الرئيس أو إمام الشيعة. قال الشيعة إن إمامنا هو رئيس الدين والحكومة، فكان الاعتراض على جلوس المأمون مثلاً في هذا الموقع من دون الإمام الرضا (ع)، أي إن نقدهم لم يكن نقداً فلسفياً سياسياً، لذلك طرحت قضية اغتصاب حق الأئمة فقيل إن حق الأئمة قد اغتُصب، ومفهوم الاغتصاب مفهوم أخلاقي فقهي وليس مفهوماً فلسفياً ـ سياسياً. في فلسفة السياسة أو فلسفة الحقوق لايستخدمون تعبير (الاغتصاب). إذاً تدل هذه القرائن على أن الشيعة كانت لهم اعتراضاتهم ونقودهم، بيد أنها لم تكن اعتراضات فلسفية سياسية أو ما شاكل.

أما قولكم إننا قلما نلاحظ عند الشيعة أفكاراً سياسية وإجرائية بشكلها الغربي، فينبغي القول ـ كما سبق أن أسلفت ـ إنه ليس عند الشيعة وحسب، بل في العالم الإسلامي كله لم يكن لدينا فكر سياسي يتعلّق بأنظمة الحكم. لقد كانت القضية من وجهة نظر الشيعة أن جماعة ما تسلّطت بالقوة وأمسكت بزمام الأمور فعارضها الشيعة وقالوا (ليست هذه الحكومة من حقكم بل من حق أئمتنا). إذاً لم يكن هناك فكر سياسي ليصبح بعد ذلك أساساً لجملة من المبادرات والأعمال الإجرائية التي تقصدونها. ما نفهمه نحن اليوم هو أن النظريات الإجرائية السياسية يجب أن تُسبق دوماً بسلسلة من النظريات السياسية الفلسفية، وما لم تتشكّل تلك النظريات الفلسفية السياسية، لا يمكن للنظريات السياسية الإجرائية أن تتشكّل.

○ كيف تبلورت الميول نحو الدين على المستويات الإجرائية والسياسية، وتحرك المجتمع نحو الثورة الإسلامية؟

□ أوضحت أن ثلاث جماعات دينية مهّدت طريق الكفاح السياسي ـ الاجتماعي قبل الثورة. الجماعة الأولى كانت لها نظرة حداثية للحرية وأرادت استخراج مفهوم الحرية العصرية من الكتاب والسنة، والجماعة الثانية هي صاحبة النظرة الأيديولوجية واليسارية للدين، والجماعة الثالثة دعت الجماهير المسلمة إلى الكفاح السياسي عبر



آرائها وأحكامها الفقهية. إنكم تسمون هذا الواقع واقعاً إجرائياً، ولست أعارض هذه التسمية.

❍ **الحقيقة هي أن هذا هو الوجه السلبي للقضية.**

❑ لكم أن تسموه الوجه السلبي أو الإيجابي، لكن طروحاتهم لم تتضمن كلاماً عن شكل الحكومة ونظرية الحكم وعن ماذا سنفعل بعد ذلك، إنما اقتصرت آراؤهم على ما ذكرناه وليس أكثر. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن الفترة التي تلت انتصار الثورة شهدت فراغاً في السلطة، وكان لا بد لجهة ما من ملء هذا الفراغ. وكانت الجهة الأكثر استعداداً وحضوراً هي تلك المعتمدة على عقائد الجماهير وعواطفهم الدينية، لذلك ظهر رجال الدين على الساحة الاجتماعية ـ السياسية أقوى من الآخرين وأقدر. أما كيف أداروا السلطة ودبّروا أمورها فموضوع آخر، وثمة فيه الكثير من الكلام والهموم التي لا أريد التطرّق إليها الآن، وقد أشرت إلى بعض منها في كتاب (رؤية نقدية للقراءة الرسمية للدين).

❍ **كيف تنظر لتطور الفكر السياسي بعد الثورة؟**

❑ ثمة في مجتمعنا اليوم تحديات جذرية تتعلّق بقضية (الفكر السياسي). مضت على الثورة ثلاث وعشرون سنة وكانت هناك نواقص ونجاحات وإخفاقات معيّنة. تحقّقت بعض الوعود التي قطعت ولم يتحقّق الكثير منها. وحالياً يثار سؤال رئيسي فحواه: هل ينبغي أن تكون نظرتنا لقضية السياسة والحكم نظرة عقلانية فلسفية أو نظرة فقهية؟ أثير هذا السؤال الصريح بعد الثورة ولم يكن مطروحاً قبل الثورة. فريق ما زالوا يصرّون على أن نظرتنا للسياسة والحكم يجب أن تكون نظرة فقهية. وقد ذكرت أن البعض كانت هذه نظرتهم قبل الثورة، بيد أن انتصار الثورة كان هو المهم في تلك الفترة، ولم يكن ثمة مجال للتفكير في النظرة التي يجب أن نتبناها. واليوم يصر البعض على التعامل بنفس تلك النظرة واللغة الفقهية مع قضايا الحكم والسياسة. أي بلغة التكليف. ففي الأمور ذات الصلة بنظرية الحكم وشكله والحقوق الأساسية للأفراد، ومعنى الحرية والعدالة ومعنى القانون والديمقراطية، يصرّ هؤلاء على معالجتها عن طريق مراجعة الفقهاء للكتاب والسنة ليقولوا بعد ذلك للمقلّدين والمتدينين ما هي الأحكام الشرعية في هذه الأبواب، وما هي مديات الحرية التي حدّدها الشارع مثلاً، وما هي الديمقراطية الجائزة لهم وما هي الديمقراطية غير الجائزة و...



أي إنهم يناقشون المسائل بلغة التكليف الشرعي وضرورة تحديده بمعزل عن أية بحوث عقلانية. هذا نمط من التفكير. وفي الجانب الآخر ثمة من يقول بضرورة مناقشة هذه المسائل بطريقة عقلانية فلسفية وعلمية، فبالعقلانية يجب رسم طريق السياسة والحكومة والديمقراطية والحرية والعدالة وحدود الحرية وكل شيء. فبالحرية يمكن فتح السبيل أمام هذه القضايا، بينما يبقى الدين حكماً نهائياً ودعامة للقيم الإنسانية وبهذا المعنى يظلّ الدين حاضراً متواجداً في مسرح الحياة الاجتماعية. إنهما تياران فكريان يقفان على طرفي نقيض. وللأسف فإن الذين يمثّلون التيار الفكري الأول، رغم أنهم يتظاهرون أحياناً بطرح نظرية فلسفية إسلامية حول السياسة، لكنهم حينما يتحدّثون لا نسمع منهم سوى تلك المسائل الفقهية والاحكام ذات طابع الأمر والنهي، ولا نجد في كلامهم أثراً لنظرية فلسفية أو تحليل عقلاني. إنهم يسمون الأحكام والتكاليف الفقهية (نظرية سياسية) وهذا محض خطأ، لأن هذه الاحكام لا تحتوي فكراً سياسياً عقلانياً. إنهم يقولون مثلاً إذا طبقت الفتوى الفقهية الفلانية فستترتّب عليها الفوائد كذا وكذا. وإذا أطلقوا مثل هذا الادعاء فيجب ان يكونوا مستعدين لمناقشة هذه الفوائد مع الآخرين بشكل حر، فهل هي فوائد تترتّب فعلاً على تطبيق الفتوى أم لا؟ يجب أن ينظروا ما الذي سيحصل في مقام العمل.

❍ **وهل تترتّب على ذلك تكلفة يجب أن يدفعوها؟**

❑ نعم، يجب أن يدفعوا الثمن. بيد أنهم لا يتحدثون بهذه الطريقة، إنما يطرحون الأحكام الفقهية كنظرية سياسية، ويتهمون من يريدون مناقشة عواقب العمل بهذه الأحكام بمعارضة الدين والخروج عنه، ويستخدمون شتى صنوف التهديد والإرهاب، إنهم يخلعون على وجوههم أقنعة البحث العقلاني، لكنهم عملياً لا ينتجون سوى العنف.

❍ **وهل هذه الأحكام الفقهية لمجرد تحقيق الأهداف السياسية؟**

❑ هذه قضية أخرى، فمن حق أي إنسان إطلاق آراء لتحقيق أهداف سياسية. أما إذا أطلق الشخص حكماً فقهياً وقال إنه منقذنا في عالم السياسة والحكومة اليوم، فعليه تقبّل آلية التجربة والخطأ والإصلاح. وإذا قال البعض في المقابل: (لقد جربنا هذا الحكم الفقهي في المسألة السياسية أو الاقتصادية الفلانية لكنه لم يؤت آثاراً مفيدة، وبالتالي فإن الدين لا يسمح بالعمل به). أو إذا أكّدوا باستدلالاتهم أن السياسة اليوم هي أساساً



ممارسة عقلانية وليست فقهية، فلا يجوز أن يقولوا إن هذه قراءة جديدة للدين ولا بد من صفع صاحبها على فمه، كما قال البعض: (من يقدّم قراءة جديدة يجب صفعه على فمه).

❍ **الواقع أن هذه المنهجية تقوم على نزعة أمرية محضة.**

❑ نعم، إنها نزعة أوامرية محضة، وهي أهم التحديات التي تواجهنا اليوم. وللأسف، نلاحظ حتى في كتابات وأبحاث الذين يرومون تقديم دراسات عقلانية فلسفية ـ سياسية، ويتقيدون إلى جانب ذلك بالدين، إنهم يقعون في الكثير من الخلط بسبب غياب المنهج الصحيح ويميلون إلى تلك النزعة الأوامرية التي تفصح عنها اللغة الفقهية من دون أن يشعروا.

❍ **مثلاً...**

❑ كل الذين يبحثون في الكتاب والسنّة عن حرية وحقوق أساسية وحقوق إنسان بالمفهوم العصري الحديث، إنهم من دون أن يشعروا يقعون في منهجية بيان الأحكام. فهم يمارسون انتقائية تبعثر بنية الكتاب والسنّة. إنهم يريدون استخلاص الحرية والحقوق الأساسية وحقوق الإنسان المعاصرة ذات المباني الفلسفية من الكتاب والسنة وهذا غير ممكن. وهنا تحديداً يشكل الواقفون في الجهة المقابلة أي أصحاب اللغة الفقهية وأشكالهم صحيح وارد، فيقولون إن هذه المفاهيم لا تستخلص من الكتاب والسنة، إذاً ينبغي أن لا تكون هناك حرية. ونتيجة مثل هذه البحوث والسجالات هي بلا شك انتصار ذلك المنطق الأوامري الذي لا يقبل النقاش. مع أن هؤلاء يستخدمون لغة فقهية أكثر مرونة وليناً إلاّ أنهم ينتزعون مفهوما مشوّهاً للحرية وحقوق الإنسان والحقوق الأساسية اقتطعوا منه هذا الجانب وذاك الجزء وتلك الناحية و... مثال ذلك ما يطلقون عليه اسم حقوق الإنسان الإسلامية. إنهم في خاتمة المطاف يطرحون شيئاً لا أثر للعقلانية فيه، ولا يمكن استساغته من زاوية النظر العقلانية الفلسفية. ومن هذا الباب وعلى هذا الأساس يعبرون مثلاً عن شتى صنوف الآراء والفتاوى الفقهية حول الحكومة بـ(نظريات الدولة) والحال أنها ليست نظريات دولة. نظريات الدولة تتأتى بالبحوث العقلانية الفلسفية أو علم الاجتماع السياسي وما إلى ذلك. أما الفقه فإنه مجرّد بيان للأحكام. ما ذكره الفقهاء في باب الحكومة رغم أنه مجموعة من الآراء المختلفة، فذهب أحدهم إلى (ولاية الفقيه) بينما لم يوافق آخر مثل هذه الولاية، واعتبر أحدهم ولاية الفقيه مطلقة بينما رأى آخر أنها مقيدة و... إلخ، على أن أياً من هذه الآراء ليست نظرية دولة، إنها آراء وفتاوى



فقهية تحدد التكاليف للأفراد واحداً واحداً. إننا لا نطالع في أي من هذه الآراء نظرية عقلانية سياسية حولِ الدولة، بل إن فقهنا برمته خال من نظريات دولة بالمفهوم العقلاني والفلسفي. إن مثل هذه الإشكالات وليدة الغفلة عن الانجراف إلى المنطق الأوامري.

❍ ما هي التبعات التي يمكن أن تترتّب على الإصرار على اللغة الفقهية في قضايا السياسة ونظام الحكم؟

❑ إذا غابت العقلانية السياسية عن البحوث المتعلقة بالسياسة ونظام الحكم، سيظهر الواقع السياسي والقرارات السياسية ونظرية الحكم وشكل الحكومة بعيداً عن الوساطة العقلانية أي إنها ستتمّ من دون هذه الوساطة. أي إنهم سينتقلون إلى ساحة العمل واتخاذ القرار مباشرة من دون أن تكون لهم نظرية عقلانية. ومتى حصل هذا في عالم السياسة أصيب هذا العالم بالظلام والعتمة بمعنى غياب أي معيار يمكن استخدامه لمناقشة الآراء والسلوكيات، أو تقويم هذه الممارسة وتلك الممارسة، أو هذا الشكل وذاك من الحكم. حينما لا يكون هناك نقاش ومناخ عقلاني فكيف سيمكن النقاش أساساً، وحينما لا يتيسر النقاش والبحث سيقع ما أسميه (الظلام السياسي) ولن تكون ثمرته سوى القمع والاستبداد، أي الأوامرية المطلقة. حيثما سادت الأوامرية المطلقة في عالم السياسة ساد الظلام والقمع، وليطلقوا عليه أي اسم يحلو لهم.

❍ نظراً إلى أنك تعتبر الدولة أمراً خارجياً (من خارج الدين)، كيف تقوّم توظيف الدين كأسلوب في الحكم؟

❑ عبارة (توظيف الدين كأسلوب في الحكم) غير واضحة المعنى، فما هو معنى هذه العبارة؟ إذا كان القصد منها طرحِ الدين كايديولوجيا للحكم، فأعتقد بأن الدين في هذه الحالة سيخسر والحكومة أيضاً ستخسر. ذلك أن الحكومة والسياسة أمر عقلائي وعقلاني يجب في إطاره اتخاذ قرارات تتناسب مع الواقع، وإرساء نظرية الحكم على أسس عقلانية ليكون طريق الحكم مفتوحاً ويستطيع النهوض بواجباته وتلبية الحاجات المختلفة. ومن جهة أخرى ـ وكما سبق أن ذكرت ـ فإن لغة الدين لغة مناجاة وأخلاق وأحكام، وليست لغة أيديولوجيا وفلسفة عقلانية. حينما يظهر الدين على شكل أيديولوجيا حكم سيخسر كلا لغتيه ويتخذ لغة أيديولوجية، وإذا حصل هذا سينسلخ عن هويته وسينزل الضرر بالدين والدنيا على السواء، وتطفو على السطح مشكلات عدة.

❍ قال المهندس بازركان يوماً (إذا استخدم الدين لخدمة الدنيا فإن الدين سيكون



مغبوناً، وعندها لن يبقى الدين سالماً ولن تزدهر الدنيا). وقد أشرت هنا إلى هذا المعنى بشكل من الأشكال. بالنظر لهذا كيف تنظر إلى مكانة الدين والدولة، وهل تعتقد بأن الدين قد وقع عليه الظلم في مثل هذه الظروف؟

□ ينبغي الالتفات بكل دقة إلى عبارة (إذا استخدم الدين لخدمة الدنيا). فما هو المراد منها؟ الذي رفضته بكل صراحة هو أن يتحوّل الدين إلى أيديولوجيا للحكم، الغاية منها ممارسة الحكم. عبارة (استخدام الدين لخدمة الدنيا) عبارة غامضة، وأقول في إيضاحها إن بالإمكان توظيف الدين لخدمة الدنيا بمعنى من المعاني. بأي معيار نفصل الدنيا عن الدين ثم نقول إن هذا دين وتلك دنيا، ثم نقول يجب عدم استخدام الدين لصالح الدنيا؟ إذا كان القصد من الدنيا الحياة الإنسانية الدنيوية فلا شك أن الدين نعمة جليلة جدًّا للحياة الدنيوية، لأن الدين (الخاضع للنقد) يحمل رسالة المعنوية ويجعل الحياة الدنيوية الإنسانية زاخرة بالمعاني، ومتحركة ومفعمة بالإيجابيات والحسنات والخيرات. إذاً، لو نظرنا من هذه الزاوية لأمكن القول إن الدين هو لخدمة الحياة الدنيوية الإنسانية أي إنه يقدم الخدمة لهذه الحياة حينما يضفي المعنى على حياة الإنسان ولا يتركه ينجرف إلى هاوية العبث واللامعنى.

أما إذا كان القصد هو أن مراجعة النصوص الدينية أو اتباع الأحكام والدساتير الدينية بوسعه ملء فراغ العلم والفلسفة، كأن نجعل الدين أداة للتنمية والتقدم مثلاً، أو وسيلة للحكم هنا يجب القول إن الدين سيُمنى بالضرر لأنه صار وسيلة لخدمة الدنيا. التنمية الاقتصادية والثقافية والسياسية تحتاج طبعاً إلى العلم والفلسفة، والظن القائل بأن الدين جاء ليشغل مكان الفن والعلم والفلسفة والأدب، ظن خاطئ طبعاً. فلو أريد للدين أن يعرقل الأنشطة غير الدينية للإنسان ويصده عن ممارساته العلمية والفلسفية، عندئذ سيبقى الدين ناقصاً والدنيا ناقصة. يبقى الدين ناقصاً لأنه إذا حال دون تطور الإنسان في سائر الأبعاد الحياتية وعمل بطريقة معرقلة فسوف يخسر رسالته. يتصوّر البعض أن الدين يجب أن يتخذ في الأساس شكلاً معرقلاً صاداً. إن المنع الذي يقرره الدين لجملة من الأفعال السيئة يجب أن لا يتم عن طريق المنع الإجباري، إنما عن طريق بث الروح المعنوية في حياة الإنسان ليتّجه لنفسه صوب الممارسات المعنوية ويتجنب الأعمال الناقضة للمعنوية. هكذا ينبغي أن نفهم آلية حؤول الدين دون بعض الأعمال غير الأخلاقية. أما إذا حال الدين دون ازدهار الإنسان في شتى جوانب حياته عندها سيكون معرقلاً سلبياً وأوامرياً والدين السلبي الأوامري لا يمكن أن يحمل رسالة المعنوية.



○ **أي أنك تريد القول إن الدين سيصبح في هذه الحالة قانوناً؟**

□ نعم، إذا تبدّى الدين على شكل قانون واختزل إلى مفهوم القانون، فلن يعود رسالة دينية. وبالتالي لو أردنا أن نفسر عبارة بازركان بصورة صائبة لقلنا أن مراده هو أن البعض وظفوا الدين لخدمة مصالحهم الشخصية والفئوية، أو أرادوا إحلال الدين محل العلم والفلسفة والفن وتصوروا أنه يجب إعمار الدنيا بواسطة الدين بدل هذه الأدوات العلمية والفلسفية والفنية، أو أرادوا تحويل الدين إلى أيديولوجيا حكم وما إلى ذلك... نعم في مثل هذه الأحوال سيكون الدين خاسراً ولن تتعمّر الدنيا.

○ **وعندها يكون الظلم قد وقع على الدين؟**

□ الظلم هنا لن يقع على الدين وحسب، بل على العلم والفلسفة والفن أيضاً. وبالنتيجة يجب القول إن الظلم سيقع على الإنسان. نزعتي هي أن نرى في نهاية المطاف ما الذي يحل بالإنسان، لأن عبارة (سيظلم الدين) ليس لها معنى واضح جدًّا، ولكن حين يسلب الدين من الإنسان ولا تصل الرسالة الدينية للإنسان فسيحل الظلم بالإنسان. إذاً، الأصحّ أن نقول إذا حصلت تلك الظروف سيظلم الإنسان وإلاّ فالدين ليس بالشيء الذي يقع عليه الظلم، إنما قد لا تصل رسالة الدين إلى الإنسان وبهذا سيظلم الإنسان.

○ **وكيف يمكن التقليل من ظلم الدين؟ أو لنقل من الظلم الذي يحل بالإنسان؟**

□ يمكن التقليل من ظلم الإنسان إذا أوصلنا له رسالة الدين بطريقة تحمل الروح المعنوية، أي إذا زوّد الإنسان بالغذاء المعنوي، ويبقى العلم علماً ويزوّد به الإنسان، وتحتفظ الفلسفة بهويتها الفلسفية والفن بهويته الفنية ويزود الإنسان بهما. أي يجب تموين كافة مكوّنات الإنسان حتى لا يظلم هذا الإنسان أو لكي نقلّل من حجم الظلم الواقع عليه.

○ **كيف تنظر إلى موقع رجال الدين في الوقت الحاضر، وما هي المخاطر التي تواجه هذه الشريحة؟**

□ أولاً لنغير كلمة (الروحانيين)[1] هذه ونستخدم بدلاً عنها (علماء الدين)، لأن الروحانية كلمة مقتبسة من العالم المسيحي، أما الذي كان لدينا في العالم الإسلامي فهو علماء الدين. وأعتقد بأن الحوزات العلمية بأمس الحاجة إلى تشذيب شامل وإعادة نظر

---

(1) لقب يطلق على رجال الدين في الفارسية كلمة (روحانيون) أو (روحانيت).



في كافة المناهج الدراسية والبنية التي تسودها. الذي أراه أنه يجب المبادرة لإصلاحات أساسية في الحوزات العلمية على مستويين: الأول أنهم ينبغي أن يدوّنوا إلهيات إسلامية تتناسب والعصر الراهن، فمثل هذه الإلهيات لم تدوّن بعد. المطلوب إلهيات تتلاءم مع العصر الحاضر ويمكن عرضها على الجيل المتعلم المثقف، بل ويمكن تقديمها بشكل مبسّط لعامة الناس. تدرّس حالياً في الحوزات فلسفة فلاسفة كبار مثل صدر المتألهين إلاّ أنها لا تنفع إلاّ الخواص ولا تمثل الإلهيات التي أقصدها. إن الإلهيات الدينية المدونة حول الإله والنبوة والمعاد والمفاهيم الإسلامية الرئيسة القادرة على تقديم سلسلة من المفاهيم والآراء المدونة المتناغمة مع البنى الذهنية للإنسان المعاصر، تعد حاجة فورية وحاسمة في الوقت الحاضر. لقد خصصت فصلاً من كتابي الاخير (رؤية نقدية للقراءة الرسمية للدين) لهذه الموضوعة وقد أوضحت هناك أن الفقه السياسي افتقد أرضيته العقلانية. من أجل تنظيم العلاقات الاجتماعية والسياسية للأفراد في المجتمعات الحديثة لا بد من تقديم فلسفة سياسية ونظرية عقلانية في الحكم ذات قابلية للبحث والنقد والتوافق من قبل أفراد المجتمع ذوي الصلاحية للانتخاب. ومن دون مثل هذه الفلسفة لا يمكن رسم العلاقة بين الإسلام والسياسة بصورة معقولة في العصر الحاضر وهو عصر (الانتخاب). بنية علماء الدين أيضاً كمؤسسة اجتماعية لا بد من إدخال تغييرات أساسية عليها. ولا مجال هنا للنقاش التفصيلي في هذا الصدد، إلاّ أنني اعتقد بجد أن هذه التغييرات إن لم تحصل فإن التحولات الاجتماعية والثقافية المتوالية ستضع علماء الدين حيال العديد من المشكلات الحقيقية، وقد برزت هذه المشكلات في الوقت الحاضر بصورة واضحة.

❍ **ما هو أهم خطر يواجه علماء الدين حالياً في رأيك؟**

☐ إنني لا أستسيغ تعبير الخطر بالنسبة لشريحة من الناس. من الصحيح أن نقول ما الخطر الذي يواجه الدين، ولكن أن نقول ماالخطر الذي يواجه هذه الشريحة أو تلك فهذا ما لا أستسيغه، فكأننا نقول ما الخطر الذي يواجه تجار السوق. ليست قضيتنا الخطر الذي يهدد علماء الدين. علماء الدين مؤسسة وجماعة اجتماعية انبثقت بفعل تحولات تاريخية ـ اجتماعية خاصة. ليس من المهم هل يهدّدهم خطر كمؤسسة أم لا، المهم هو الشيء الذي يريد علماء الدين حمايته وحراسته وهو الرسالة الدينية الإسلامية. المهم هو الخطر الذي يهدد وصول رسالة المعنوية الإسلامية إلى هذا الجيل والأجيال الآتية في



البلاد. ما لم تحصل تلك التحولات سيبقى هذا الخطر قائماً، ذلك أن اللغة التي يتحدّث بها معظم علماء الدين مع جماهير شعبنا ليس لها مكان إلاّ بين بعض العوام من الناس ولا تحتوي أية رسالة معنوية لسائر أفراد المجتمع.

○ الملاحظ في مجتمعنا أن كثيراً من التعاريف التي صيغت للدين بعد الثورة، آخذة بالتغيير، وكثير من الناس يعودون إلى الأدبيات الدينية السابقة، فمثلاً تباع صور الرسول (ص) والإمام الحسين (ع) والإمام علي (ع) بكثرة بين الناس وثمة إقبال واسع على شرائها وتعليقها ما يدل على تحوّل في الرؤية قد حصل. ما هو تعليقكم على هذه الأبعاد والتحولات؟

□ أعتقد أنه ليس في ما يخصّ الصور فقط، بل أظن أنكم تقصدون أيضاً ما يجري في مجالس الهيئات الحسينية ومراسيم العزاء التقليدية و...

○ نعم، بالضبط

□ إذا كان قد حصل مثل هذا التحوّل فسببه هو أن الإنسان يجب أن يشبع حاجته المعنوية بشكل من الأشكال. إذا توصلت جماعة من الناس إلى أن حاجاتهم المعنوية لا تلبى بالطرق التي استخدمت طوال نيف وعشرين عاماً، قد يلجأون إلى إشباع هذه الحاجات بالأساليب القديمة التقليدية. وطبعاً ثمة عوامل تشجع على هذه التقاليد. أياً كان فإن الجيل المتعلم يعاني من فراغ معنوي كبير ولا يمكن لهذه التشريفات التقليدية ان تقنعه.

○ عادة ما ينشدّ المجتمع إلى منحى جديد يبقى يعمل على أساسه لفترة من الزمن، لكنه حينما يريد العودة إلى منحاه السابق فستكون هذه عودة إلى الماضي طبعاً، هل يمكن لهذه الحركة أن يكون لها مفهومها مفهومٌ من الناحية التاريخية؟

□ نعم، لا يمكن النظر لكل شيء في المجتمع بنحو واحد. وفي المجتمعات الأخرى أيضاً نلاحظ أن الناس يشبعون حاجاتهم الدينية بأشكال مختلفة، عامة الناس بشكل ما، والمتعلمون بشكل آخر. ما يمكن أن نسميه أزمة دينية في مجتمعنا لا يتعلق بدين العوام، إنما يخصّ الطبقة المتوسطة المتعلمة. هؤلاء هم من يعانون من أزمة فكرية ونفسية دينية. إنهم يشكّلون قسماً عظيماً من مجتمعنا ويتوزعون على عدّة شرائح وطبقات. عامة الناس يشبعون حاجاتهم بشكل من الأشكال مهما كانت الظروف. أعتقد أنه طالما واصلوا تلبية حاجاتهم بذلك الشكل، ولا تستعمل التيارات الأخرى تلك النظم التقليدية



لخدمة أهدافها الخاصة، فقد لا تظهر مشكلة مهمة، إنما المهم والخطير هو أن تستخدم بعض التيارات تلك الإشباعات التقليدية كوسيلة لبلوغ أهدافها السياسية أو الشخصية أو الفئوية، وهذه حالة ينبغي التوجّس منها بشدة.

○ **في كل الأحوال، هل ستتعزز مكانة الدين هنا أم تضعف؟**

□ لايمكن أن نحكم بهذه الطريقة، إنما يجب أن نحكم بصفة عامة. للدين أدواره المختلفة في الظروف المختلفة، ولا يمكن القول لأن هذه الأعمال حصلت هنا فإن الدين قد ضعف. إذا أردنا الحكم بصفة عامة حول وضع الدين في المجتمع فلن يصحّ التركيز على الحالة التي يعيشها العوام فقط، إنما ينبغي أن ننظر ما هو الدور الاجتماعي للشريحة التي تعاني أزمة دينية، **فإذا كان هذا الدور حساساً ومهماً عندئذ يجوز القول إن** ذلك المجتمع يعيش مشكلة وأزمة. على كل حال لايمكن إصدار أحكام كلية.



المحتويات




مكتبة
الفكر الجديد

محمد مجتهد شبستري

تأملات في القراءة الإنسانية للدين

حين أقول" قراءة انسانية للدين" أقصد فهم الانسان للدين والتديّن وفق ما تقتضيه أبعاد انسانيته. فالدين للإنسان وليس لله. إنه وليد آلام الإنسان وحاجاته من ناحية، وصنيعة التجارب الدينية للإنسان المحتاج صاحب المعاناة من ناحية ثانية، حتى يخفّف من آلامه ويشبع حاجاته. ولا يستطيع الانسان أن يفهم دينه بما يتناقض مع شطر من انسانيته وأبعادها، كأن يتناقض مع الفلسفة او الحقوق أو القِيَم مثلاً...

على الضد من هذه القراءة، تقف القراءة غير الانسانية، أو فوق الإنسانية، للدين، القائلة بأن الدين هو مجموعة من الأحكام الغيبية المتعالية على عقل الإنسان، والتي نزلت من الله على البشر... معنى هذا التصوّر أن الإنسان، كما ظهر على مَرّ التاريخ، وأفصح عن أبعاد وجوده، وكما تطورت ثقافته على مَرّ الزمن، شيئ، والدين شيئ آخر... وهذا يعني الانقطاع بين الانسان والله... ويغدو الوحي أمر غيبي، يدخل عالم الإنسان من عالم الغيب، فيغيّر عالمه ويفنيه، ويُسقط كل المعارف الأخرى، ولا يقرّ معرفة لم تأتِ من الغيب.

في القراءة غير الانسانية تضطرب معايير العالم الانساني، ولا تبقى قيمة للعلم، ولا للفلسفة، ولا للحقوق، ولا للقيم الانسانية... في مثل هذه الحالة يشطب الدين على الانسان... بهذا المعنى يصبح الدين وادياً من الظّلُمات ليس من اليسير الخروج منه.

أعلم أن البعض يعدّون القراءة الانسانيّة للدين نفياً لألوهية الله... هؤلاء لا يتنبّهون إلى حقيقة ان الإنسان كيفما تحدّث عن الله وصفاته فلن يستطيع ذلك إلا بمفاهيم إنسانيّة.







بيروت - القاهرة - تونس
موقع إلكتروني: www.dar.altanweer.com